

تاریخ ساسانیان

مقام القدس عند العباس



اهداءات ٢٠٠٢

أ/ثروت أباطة

القاهرة

مقام العقل عند العرب

مقام المفتي عند العرب

تأليف

قدري حافظ طوقان

عضو المجمع العلمي العربي بدمشق

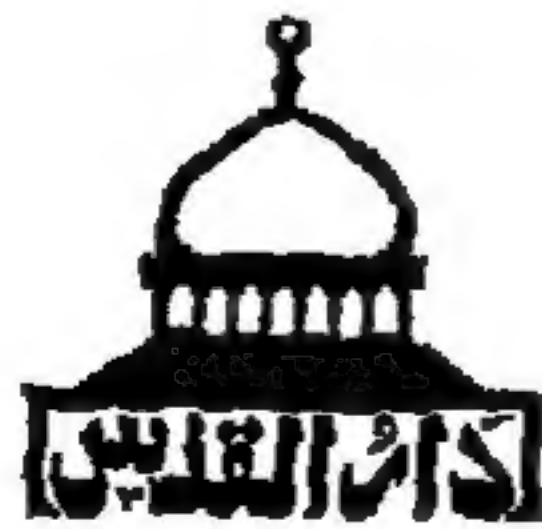
عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

نائب رئيس الاتحاد العلمي العربي بالقاهرة

رئيس الجمعية الأردنية للعلوم

عضو المجمع العلمي لدول البحر الأبيض المتوسط بإيطاليا

عضو عدة جمعيات علمية في أميركا وأوروبا



للطباعة والنشر والتوزيع

شارع بشارة الحوري - بناطية مكرزل - بيروت - تلفون ٢٩١٤١١

في هذا الكتاب

صفحة

مفهوم العقل عند العرب ٩

الباب الأول : العقل في الإسلام ١٥ - ٥٣

مقام العقل في القرآن الكريم - مقام العقل عند الرسول

مقام العقل عند الصحابة والفقهاء والحكماء - مقام

العقل عند إخوان الصفاء

الباب الثاني : الاجتهاد في الإسلام ٥٥ - ٧٥

تأييد الدين للاجتهاد - حرية العقل والرأى في الإسلام -

شرعية التأويل - إقامة الاجتهاد على قواعد منطقية وعلمية

- سد باب الاجتهاد - الوقوف عند اجتهاد الأقدمين

استهتار بالعقل - دعوات إصلاحية - رأى جمال الدين

الأفغانى في الاجتهاد - دعوة محمد عبده لفتح باب

الاجتهاد - تأكيد حرية الرأى واختياره في أفعاله -

البشرى والحجر على العقول - المراغى وتوحيد المذاهب -

صفحة

آراء عبد المتعال الصعيدي في الاجتهاد ودعوته لفتح باب
الاجتهاد - جماع القول .

الباب الثالث : سلطان العقل عند المعتزلة ٧٧ - ١٠٢

سلطان العقل - قوانين العدل - تفسير المعتزلة للقرآن -
الآيات المتشابهات - واصل بن عطاء والعلاف - النظام
ومناهجه في الدرس - الجاحظ وتحرير العقل - الشك
والتجربة في تراث الجاحظ - العقل عند الجاحظ من
أسس التشريع - إحياء روح المعتزلة .

الباب الرابع : مقام العقل عند بعض الفلاسفة والعلماء ١٠٣ - ١٩٤

الكندي - الرازي - الفارابي - ابن سينا - البيروني -
أبو العلاء المعري - ابن حزم الأندلسي - الغزالي -
ابن باجة - ابن طفيل - ابن رشد - ابن خلدون

الباب الخامس : النزعة العلمية في التراث العربي . . ١٩٥ - ٢٧٧

تمهيد - الجمع بين العلم والأدب - أسلوب الفارابي -
نزعة ابن سينا إلى الاستقلال في الرأي - إيمانه بالتحرر
العقلي - تفاؤله وإيمانه بالعقل والعلم - التوفيق بين
الشريعة والفلسفة - فلسفة ابن رشد فتحت أبواب

البحث - الإخلاص للحق والحقيقة في الرسائل والمؤلفات -
 إيمان بعض العلماء بالتغير والتطور - سر البلاغة يقع في
 الصدق - الدقة والإخلاص للحقيقة في تحرى الأحاديث
 النبوية - الشك والتجربة في أساليب المعتزلة - الدقة
 في إجراء التجارب - دستور البحث العلمى - الطريقة
 العلمية وإدراك ابن الهيثم لأصولها وعناصرها .

الخاتمة : رأى وتوجيه ٢٢٧ - ٢٣٢

مصادر الكتاب ٢٣٣ - ٢٣٨

مفهوم العقل عند العرب

من معانى العقل فى اللغة :

عقل الشئ ء : فهمه وتدبره

وعقل فلان : عرف الخطأ الذى كان عليه

والعاقل : هو المدرك الفاهم الحكيم

والعتمول : هو المدرك ، الفاهم للأمور

والعقل كما هو مبين فى التراث اليونانى والعربى يُقال على أنحاء كثيرة :

— الشئ ء الذى يقول به الجمهور فى الإنسان إنه عاقل .

— العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه

العقل أو ينفيه العقل .

— العقل الذى تكلم به أرسطو فى كتاب البرهان .

— العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .

— العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة .

وليس من شأننا فى هذا الكتاب البحث فى العقل الذى تكلم به

أرسطو أو ذكره فى كتبه ، فهذا مسطور فى رسائل للفارابى والكندى

وغيرهما .

وفي كتاب الطب الروحاني لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي : يتجلى مفهوم العقل ومقامه عند علماء العرب وفلاسفتهم في الفصل الأول في فضل العقل ومدحه .

قال الرازي : « . . . إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لتنال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه . وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . . . ، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسُنَّاها وذلَّلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها . وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ، ويحسن ويطيب به عيشنا . ونصل به إلى بغيتنا ومرادنا . فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه . وبه نلنا صناعة الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا .

وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا المستورة عنا . وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها . وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالحكمة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين . والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فنراها كأنَّ قد أحسناها ، ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيّلناه منها .

وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته ؛ فحقيق علينا أن لانحطه
 عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ،
 ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتبوع تابعاً . بل نرجع في الأمور إليه ،
 ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه . فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه .
 ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته ومكدره ، والحائد به عن سنته ومحجته .
 وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح
 عواقب أمره . بل نروضه ونذللّه ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره
 ونهيه . فإننا إذا فعلنا ذلك صفنا لنا غاية صفائه ، وأضياء لنا غاية إضاءته ،
 وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن
 علينا به . . . »

* * *

وقد بلغ تمجيد العرب للعقل حداً دفعهم إلى القول : إن الله عقل وهو
 المصدر لجميع العقول .

وفى نظرية الفيض لابن سينا يتجلى لنا مقام العقل فى شرح
 « . . . إن الله عقل . . . ولما كان الله عقلاً فالذى يصدر عنه عقل . . . » .
 ومن علماء العرب من جعل العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت
 الأعلى .

ويرى الفارابى أن الدين والفلسفة لا تتناقضان ، وليس بينهما من
 اختلافات . ذلك لأنهما تتفرعان من أصل واحد يحوى المعرفة والحق والحياة

وهو العقل الفعال « . . . الذى هو فعال دائماً والمتحقق تحقّقاً تاماً وهو الله . . . » . وهذا العقل الفعال هو المهل الذى ينهل منه الفلاسفة والأنبياء . . . وإذا كان المصدر واحداً فالفلسفة واحدة والدين واحد . . . » . ودعا المعرّى إلى تحكيم العقل فى كل شىء وإلى طاعته، فى ذلك الرحمة والخير . وفى رأيه أن الخير لا يكون خيراً حقيقياً إلا إذا كان خاضعاً لحكم العقل .

ويتجلى من صفحات هذا الكتاب، أن من علماء العرب من أخذ بالعقل ومن خالف بالعقل . لهذا لا عجب إذا رأيناهم يحاربون الخرافات والتنجيم . وقد بلغ إيمان ابن طفيل بالعقل درجة جعلته يقول : إن العقل يستطيع بالاستقراء والتأمل أن يدرك الحقائق العليا إدراكاً تاماً . وإن هذا العقل لا يحتاج إلى الشريعة فى تثقيفه وتوجيهه .

ومن الآراء التى بها ابن رشد فى كتبه يتبين أنه كان يتقيد بالعقل ولا يسير إلا على هدايته، حتى إنه دعا إلى تأويل الإجماع إذا كان الإجماع يخالف العقل .

وقال علماء العرب بسلطان العقل وبالغوا فيه؛ فإذا تحاكموا فإلى العقل وإذا حاجوا فبحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل . وإذا تعارض دليل النقل ودليل العقل، أوجبوا تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل، أو عملوا بدليل العقل . وإذا تعارض حديث مع العقل اعتبروا الحديث مزوراً وغير صحيح .

وفوق ذلك : أخضعوا الأدب والتشريع للعقل ، وساروا في أساليبهم وفي معالجتهم القضايا على أساس العقل والمنطق . فانطلقوا في ساحات الفكر وميادين العقل لم يعبأوا بالعراقل والتقاليد والعوائق ، ولا بقداسة أو تقديس الماضي وسلطة الماضي . فطهّروا الفلك من أدران التنجيم وصحّحوا الكثير من الآراء التي جاء بها فلاسفة اليونان ، كما نبذوا النظريات التي لا تستقيم مع العقل في الطبيعة والكيمياء ، وأطاحوا بالخرافات التي تسود بعض فروع المعرفة ، وأنشأوا مذهباً جديداً عرف بالمذهب العربي أو الطريقة العربية التي تقوم على جعل العقل المرجع والدليل والحكم .

وفي كتابنا هذا « مقام العقل عند العرب » حصرنا البحث وركزناه في النواحي التي تدلّ على الطريقة العربية في البحث والإنتاج الفكري والعلمي ، وفي جعل العقل ، القائد والمرجع والحكم مما كان له أكبر الأثر في التقدم الذي أصاب المعرفة الإنسانية من طريقتهم هذه ، وفي دفع الفكر إلى آفاق ومجالات هيأت العقول للتفكير العلمي الحديث .

الباب الأول العقل في الإسلام

مقام العقل في القرآن الكريم – مقام العقل عند الرسول –
مقام العقل عند الصحابة والفقهاء – مقام العقل عند إخوان الصفاء

مقام العقل في القرآن الكريم :

— العقل أساس الدين ومنبع العلم ومطلعه .
 وهل جرى علم أو ازدهر فنّ إلا على أساس العقل ؟
 وهل يستقيم دين بلا عقل ؟
 وهل يعرف إنسان ما أمر الله وما نهى عنه إلاّ بالعقل ؟
 وعلى أساس العقل شرعت الشرائع وسُنّت القوانين وقامت الحضارات
 وامتدت المدينيات . لهذا لا عجب إذا ورد ذكره في كتاب الله وعلى لسان
 نبيّه الكريم . فقد شرف الله العقل وأعلى مكانته ، وعظم الرسول العقل
 وقدّس حرمة . ومجّده الفلاسفة والحكماء والعلماء ، فصرفوا جهودهم إلى
 إعلاء شأنه والبحث فيه ودعوا إليه وساروا بمقتضاه ؛ وجعلوه الدليل والقائد
 والحكم .
 لقد أحلّ القرآن العقل منزلاً سامياً وجعله نوراً يهدي به الناس ،
 وطلبهم باستعماله والتحاكم إليه وسماه نوراً في قوله تعالى :
 ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ^(١)﴾

(١) سورة النور ٢٤ ، الآية ٣٥ .

وسمى العلم المستفاد منه روحاً ووحياً فقال تعالى :

﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ^(١) ﴾

﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ^(٢) ﴾

وحين يجادل القرآن الماديين والدهريين وأرباب الملل والنحل ، إنما يجادلهم بالبرهان ويدعوهم إلى إمعان النظر والفكر ، يتجلى ذلك في قوله تعالى :
﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ، أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ^(٣) . . ﴾

وقد حمل القرآن على المقلدين الذين يعطلون عقولهم ولا يستعملونها فقال :

﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ^(٤) ﴾ ،

﴿ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْى وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ ^(٥) ﴾

﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ^(٦) ﴾

وفي القرآن دعوة إلى الخروج على التقاليد البالية والثورة على المقلدين

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| (١) سورة الشورى ٤٢ ، الآية ٥٢ . | (٤) سورة الأنفال ٨ ، الآية ٢٢ . |
| (٢) سورة الأنعام ٦ ، الآية ١٢٢ . | (٥) سورة يونس ١٠ ، الآية ٤٣ . |
| (٣) سورة الأعراف ٧ ، الآية ١٧٩ . | (٦) سورة محمد ٤٧ ، الآية ٢٤ . |

بغير إدراك وعلم . جاء في الكتاب المبين :

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ^(١) ﴾ .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ، أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ^(٢) ﴾ .

ويرى الإسلام أن النفوس المبتلاة بالهوى لا تفكر في الأمور إلا من زاويتها الخاصة ، ولا تدرك المشاكل إلا من منظارها الخاص ، والهوى بلاء ما بعده بلاء يقود صاحبه إلى المهالك ، ذلك أن الهوى هو قيد للعقل وعائق في سبيل انطلاقه وتحرره . وحين يكثر في الجماعة أو في الأمة أصحاب الهوى والعقول الضيقة المقيّدة فالمجتمع عرضة لأخطار التأخر والجمود والفساد .

قال تعالى : ﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَذَّبَ زُينًا لَهُ سُوَىٰ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ^(٣) ﴾

(١) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٧٠ .

(٢) سورة المائدة ٥ ، الآية ١٠٤ .

(٣) سورة محمد ٤٧ ، الآية ١٤ .

﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ^(١)... ﴾

وكثيراً ما وردت آيات تنهى بهذه الجوامع :

﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ^(٢) ﴾
﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ^(٣) ﴾

﴿ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ^(٤) ﴾

﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ^(٥) ﴾

﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ^(٦) . ﴾

ومجئد الإسلام الحرية العقلية ، فقد جاء في القرآن :

﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ^(٧) ﴾

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ^(٨) . ﴾

(١) سورة المؤمنون ٢٣ ، الآية ٧١ .

(٢) سورة العنكبوت ٢٩ ، الآية ٦٣ .

(٣) سورة النحل ٢٧ ، الآية ٦٤ .

(٤) سورة القصص ٢٨ ، الآية ٧١ .

(٥) سورة الرعد ١٣ ، الآية ١٩ .

(٦) سورة الذاريات ٥١ ، الآية ٢١ .

(٧) سورة البقرة ٢ ، الآية ٢٥٦ .

(٨) سورة الكهف ١٨ ، الآية ٢٩ .

وبهذا أطلق القرآن حرية النظر وسجل على المتزمتين إثم ما يفعلون :
 وجعل رسول الله مبلغاً ومذكراً لا مسيطراً ومهيمناً : ﴿ فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ
 مُذَكِّرٌ . لست عليهم بِمُصْطَرٍّ ^(١) ﴾ وبهذا كله خلا الإسلام من شيء
 اسمه السلطة الدينية .

ولم يقف القرآن عند هذه الحدود ، بل أمر بإحسان استعمال السمع
 والبصر والعقل حتى يهتدى الإنسان عن طريقها إلى الحق والحقيقة ، ويكون
 الحق واضحاً عنده ، والحقيقة ثابتة لديه . قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ
 لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ
 مَسْئُولًا ^(٢) ﴾

ففي هذه الآية الجامعة أصول رئيسية هي المتبعة في أصول النظر العلمي
 فلقد أمر بالمشاهدة الصحيحة والتفكير الصحيح ، وأن على الإنسان أن
 يتمسك بما يصل إليه من حق أو حقيقة عن هذين الطريقين : المشاهدة والتفكير .
 ويرى الزنخشرى في كشفه أن المراد في هذه الآية أيضاً
 « . . . النهي عن أن يقول الرجل ما لا يعلم وأن يعمل بما لا يعلم . . . »
 ويدخل فيه النهي عن التقليد دخولاً ظاهراً لأنه اتباع لما لا يعلم صحته
 من فساد . . . »

(١) سورة الفاشية ٨٨ ، الآية ٢١ ، ٢٢ .

(٢) سورة الإسراء ١٧ ، الآية ٣٦ .

ولسنا بحاجة إلى القول : إن الإسلام قد أكبر العقل إكباراً دونه أى إكبار ودعا إلى تعظيمه وإجلاله والرجوع إليه . قال تعالى :

﴿ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ^(١) ﴾ أى فقهاً وعلماً .

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ^(٢) ﴾ أى آتينا الفقه والعقل وإصابة القول .

﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ ^(٣) ﴾

﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ ^(٤) ﴾

﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ ^(٥) ﴾ أى ذوى عقل .

﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ^(٦) ﴾ أى عقل .

﴿ لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا ^(٧) ﴾ أى عاقلاً .

﴿ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ^(٨) ﴾

﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ^(٩) ﴾

-
- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| (١) سورة يوسف ١٢ ، الآية ٢٢ . | (٦) سورة ق ٥٠ ، الآية ٣٧ . |
| (٢) سورة لقمان ٣١ ، الآية ١٢ . | (٧) سورة يس ٣٦ ، الآية ٧٠ . |
| (٣) سورة المائدة ٥ ، الآية ١٠٠ . | (٨) سورة الروم ٣٠ ، الآية ٢٨ . |
| (٤) سورة الزمر ٣٩ ، الآية ٢١ . | (٩) سورة النحل ١٦ ، الآية ٤٣ . |
| (٥) سورة الطلاق ٦٥ ، الآية ٢ . | |

وهناك آيات جامعات تدعو الإنسان إلى النظر في الكون والتفكير في روائعه ، وإلى جعل العقل أساساً للتحكيم والتفكير في الطبيعة على جلالها وعظمتها ، كما تستحثه على إطلاق تفكيره في السموات والأرض والوجود وما على الأرض ومن عليها . ولفت نظره إلى السماء كيف رفعها وإلى الأرض كيف سطحها ، والجبال كيف نصبها ، وإلى الإنسان كيف خلقه ، وإلى الأنعام كيف خلقها ، وإلى النباتات كيف أنبتها فقال تعالى :

﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ، يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ ، وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ^(١) ﴾

﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ . وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ . وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ . وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ^(٢) ﴾

(١) سورة الرعد ١٣ ، الآية ٣ ، ٤ .

(٢) سورة الفاشية ٨٨ ، الآية ١٧ وما بعدها .

﴿ سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾^(١)
 ﴿ أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾^(٢)

ويرى ابن رشد أن هذه الآية تحت على النظر في جميع الموجودات كما يرى في قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾^(٣) نصاً صريحاً على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً .

وفي القرآن آيات أخرى تدعو إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطالب معرفتها به .

من ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾^(٤)

(١) سورة فصلت ٤١ ، الآية ٥٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ ، الآية ١٨٥ .

(٣) سورة الحشر ٥٩ ، الآية ٢ .

(٤) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٦٤ .

﴿ أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا . وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا . وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا . وَجَعَلْنَا
نَوْمَكُمْ سُبَاتًا . وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا . وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا . وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ
سَبْعًا شِدَادًا . وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا . وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا .
لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا . وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ^(١) ﴾

﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ . أُنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا . ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ
شَقًّا . فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا . وَعَنْبًا وَقَضْبًا . وزَيْتُونًا وَنَخْلًا . وَحَدائقَ غُلَبًا .
وفاكِهةً وَأَبًّا . متاعاً لكم ولأنعامكم ^(٢) ﴾

﴿ أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا
وَجَعَلْنَا مِنْ مِّنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا ^(٣) ﴾

﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ^(٤) ﴾

وفي القرآن آيات تدعو إلى إيقاظ العقل وإعمال الفكر والبغى على

(١) سورة النبا ٧٨ ، الآية ٦ وما بعدها .

(٢) سورة عبس ٨٠ ، الآية ٢٤ وما بعدها .

(٣) سورة الأنبياء ٢١ ، الآية ٣٠ .

(٤) سورة يس ٣٦ ، الآية ٢٣ .

الآخذين بالظنون والأوهام . قال تعالى :

﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ^(١) ﴾

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ
يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ^(٢) ﴾
﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ^(٣) ... ﴾

ولا شك أن هذا النمط من الآيات الجامعات والأقوال البينات ،
ما يرشد الناس إلى التفكير في الكون وخبائا الأرض وأسرار الحياة وقوانينها
والتطلع إلى خفايا الوجود . وبهذا ينطلق العقل البشرى باحثاً منقباً متطلعاً
مما يؤدي إلى الوصول إلى دقائق الحقائق في الوقوف على نظام هذا الكون
وموجوداته على تعددها وتباينها وتعقدها

وفي القرآن الكريم آيات ترفع من شأن العلم والعلماء .

قال تعالى : ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ . إِنَّمَا
يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ^(٤) ﴾

﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ^(٥) ﴾ .

(١) سورة يونس ١٠ ، الآية ١٠١ .

(٢) سورة الحج ٢٢ ، الآية ٤٦ .

(٣) سورة العنكبوت ٢٩ ، الآية ٢٠ .

(٤) سورة الزمر ٣٩ ، الآية ٩ .

(٥) سورة فاطر ٣٥ ، الآية ١٩ و ٢٠ .

﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ^(١) ﴾
 ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ^(٢) ﴾
 ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ^(٣) ﴾
 ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ^(٤) ﴾
 ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ،
 إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ^(٥) ﴾

وفي القرآن آيات تفتح المجال للإنسان لبحث ويدرس وتفرض عليه
 أن ينظر ويفكر مما يدفع إلى التغير والتطور والارتقاء .

جاء في الكتاب المبين : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ^(٦) ﴾

﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ^(٧) ﴾

ويرى بعض المفكرين أن الدين الذي يقول للناس : ﴿ ويخلق

(١) سورة المجادلة ٥٨ ، الآية ١١ .

(٢) سورة آل عمران ٣ ، الآية ١٨ .

(٣) سورة فاطر ٣٥ ، الآية ٢٨ .

(٤) سورة النكبات ٢٩ ، الآية ٤٣ .

(٥) سورة الروم ٣٠ ، الآية ٢٢ .

(٦) سورة الإسراء ١٧ ، الآية ٨٥ .

(٧) سورة طه ٢٠ ، الآية ١١٤ .

مَا لَا تَعْلَمُونَ^(١) . . . قد فتح أمامهم « باحة اللانهاية فلا يدع في أنفسهم حاجة إلى السؤال عن الحدود والغايات . . . » وأباح للعقول أن تجول في كل مجال وأن تجوس خلال كل مجهول .

وفي رأى الباحثين أن هذه الآيات وأمثالها من التي وردت في القرآن الكريم كانت من عوامل اندفاع المسلمين بعد وفاة النبي « . . . وراء العلم اندفاعهم وراء الحياة . . . » فرأوا في العلم الحياة ، وأن الحياة لا تكون غزيرة ولا معنى لها إذا ابتعدت عن العلم وشطّبت عن قواعده وأصوله .

* * *

مقام العقل عند الرسول :

كان الرسول ينظر إلى العقل نظرة كلها تعظيم وإجلال . فقد رأى فيه أنه أصل الدين وأساسه ، وأن لا دين لمن لا عقل له . قال عليه السلام حين سأله عليٌّ عن سنّته : « . . . والعقل أصل ديني . . . » . وأمر بالتواصي بالعقل والرجوع إليه ، ففيه النجاة وفيه الأمان . قال الرسول الكريم : « اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه . واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم . . . » .

وبيّن أن الله يأخذ بالعقل ويعطى به ويشيب ويعاقب على أساسه فقال : « . . أول ما خلق الله العقل فقال له : أقبل ؛ فأقبل . ثم قال له أدبر ؛ فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزّي وجلالي ما خلقت أكرم على منك . بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أثيب ، وبك أعاقب . . . » .

وقال أيضاً : « الناس يعملون الخيرات ، وأنهم يعطون أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم » :

ما تم دين أحد إلا بالعقل . وما عبد الله بشيء أحبّ إليه من العقل وبمثل العقل . فهو دعامة الإنسان ، وعلى قدر عقله تحسن سيرته

وتكون عبادته ويكون الاقتراب من الكمال ويكون الجزاء .
 روى لقمان ابن أبي عامر عن أبي الدرداء أن رسول الله قال : « يا عويمر
 ازدد عقلا تزدد من ربك قرباً . . . » .

وروى أنس بن مالك قال : أثنى على رجل عند رسول الله
 بخير فقال : كيف عقله ؟ . . قالوا : يا رسول الله إن من
 عبادته . . . إن من خلقه . . . إن من فضله . . . إن من أدبه . . .
 فقال : كيف عقله ؟ قالوا : يا رسول الله نثنى عليه بالعبادة وتسألنا عن عقله .
 فقال رسول الله : إن الأحقق العابد يصيب بجهله أعظم من فجور
 الفاجر . وإنما يقرب الناس من ربهم بالزلف على قدر عقولهم .
 وقال عليه السلام : « لكل شيء دعامه ، ودعامه المؤمن عقله ،
 فيقدر عقله تكون عبادته » .

ويرى الرسول أن الحياء والدين من مستلزمات العقل فلا
 يكونان إلا مع العقل ولا يسيران إلا في كنفه . وفي الأثر :
 « إن جبريل أتى آدم عليه السلام فقال له : إني أتيتك بثلاث
 فاختر واحدة منها . قال : وما هي يا جبريل ؟ قال : العقل والدين والحياء .
 قال قد اخترت العقل . فخرج جبريل إلى الحياء والدين فقال : ارجعا .
 فقد اختار عليكما العقل . فقالا : أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان » .
 وبالعقل يتفاضل الناس ويتقربون به إلى الله . وعلى كماله يتم الدين
 ويستقيم : قال الرسول : « أفضل الناس أعقل الناس » .

وقال : « ما اكتسب رجل مثل عقل يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى . وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقلاء » .
 وقال : « أتممكم عقلاً أشدكم لله خوفاً وأحسنكم فيما أمركم به ونهى عنه » .
 وعن عائشة قالت : « قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال بالعقل . قلت وفي الآخرة . قال : بالعقل . قلت : أليس إنما يجزون بأعمالهم . فقال رسول الله يا عائشة : وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله عز وجل من العقل . فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم ، وبقدر ما عملوا يجزون » .

وحسب العقل أن يجعل الإنسان مقبلاً على شأنه . عارفاً بزمانه . وحافظاً للسانه . فهو أشرف الأحساب لا يتم حسن الخلق إلا به . ولا يكون السؤدد إلا عليه . قال عليه السلام : « إن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم ، ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله » .
 • وعن عمر أنه قال لتميم الداري : « ما السؤدد فيكم؟ » قال : العقل . قال صدقت . سألت رسول الله كما سألتك ، فقال كما قلت . ثم قال : سألت جبريل : ما السؤدد؟ فقال : العقل » .

والعقل آلة المؤمن ومطية ، وغاية العباد وداعى العابدين وبضاعة المجتهدين . كثرت المسائل يوماً على رسول الله فقال : يا أيها الناس : إن لكل شيء مطية ، ومطية المرء العقل . وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحق أفضلكم عقلاً .
 وعن أبي عباس قال : قال الرسول : « لكل شيء آلة وعدة ، وإن آلة

المؤمن العقل . ولكل شيء مطية ، ومطية المرء العقل . ولكل شيء دعامة ، ودعامة الدين العقل . ولكل قوم غاية ، وغاية العباد العقل . ولكل قوم داع ، وداعى العابدين العقل . ولكل تاجر بضاعة ، وبضاعة المجتهدين العقل . ولكل أهل بيت قيم ، وقيم بيوت الصديقين العقل . ولكل خراب عمارة ، وعمارة الآخرة العقل . ولكل امرئ عقب ينسب إليه ويذكر به ، وعقب الصديقين الذين ينسبون إليه ويذكرون به العقل . ولكل سفر فسطاط : وفسطاط المؤمنين العقل .

والعقل نور ، جعله الله للدين أصلاً وللدنيا عماداً ، به يميز الحق من الباطل - وعليه يقوم النجاح ويكون الفلاح . قال عليه الصلاة والسلام : « العقل نور في القلب . يفرق به بين الحق والباطل » . وقال : « أفلح من رزق لباً . . . » أى عقلاً .

وفي الأحاديث المتواترة عن الرسول ما يدل على إعزازه للعلم وتقديره للمشتغلين فيه . وقد بلغ الإعزاز والتقدير حدوداً جعلت التفكير أفضل من العبادة ، والعلماء أفضل من العابدين . قال الرسول : « فيكّر ساعة خير من عبادة ستين سنة » . وقال : « فقيه واحد أفضل عند الله من ألف عابد » . وقال : « مداد العلماء خير عند الله من دم الشهداء » .

وقد شجع الرسول العلماء وحث على طلب العلم فقال : « اطلبوا العلم ولو بالصين » . وقال : « خذ الحكمة ولا يضرك من أى وعاء خرجت » . وقال : « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » .

وأعز الرسول العلماء وحدّد مركزهم وقد سما به فقال : « العلماء أمناء أمتي » . وقال : « العلماء مصابيح الأرض وخلفاء الأنبياء وورثى وورثة الأنبياء » .

وكذلك حث الرسول على الاجتهاد وإعمال العقل . وخرج بأحاديث في هذا الصدد لا تزال القوة الدافعة التي تدفع الفقهاء والمفكرين إلى إشغال عقولهم وتحريكها .

قال الرسول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب . فله أجران . وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » .

وهذه الأحاديث تحث على الناس أن يطلبوا العلم وأن يأخذوه من أى طريق ، وأن يجتهدوا ويحركوا عقولهم ، ففى هذا كله التقدم والإرتقاء ، والخير المشترك . ولولا ذلك لما تقدم العرب والمسلمون تقدمهم المشهود فى الحضارة وفى خدمة العلم فى سائر ميادينته وحقوقه .

مقام العقل عند الصحابة والفقهاء والحكماء :

في القرآن دين وأحكام ، ومنه أخذ الصحابة ومن أتى بعدهم من التابعين علمهم وتشريعهم . وفي السنة — وهي ما صدر عن الرسول من أقوال وأعمال — تفسير لنصوص القرآن وإيضاح لمعانيه . وهذان المصدران هما أساس الأحكام الفقهية ومنهما يستمد المسلمون معاملاتهم وعباداتهم .

وحين لا يكون في القرآن نص صريح أو في السنة نص معتمد موثوق ، كان الصحابة وعلماء المسلمين يلجأون إلى القياس أو الرأي فيحكمون العقل واللغة للتفهم والاستنباط .

ولعمر بن الخطاب دعوة صريحة إلى إعمال العقل والفهم والقياس فيما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص . فقد ورد في كتابه إلى أبي موسى الأشعري ما يلي :

« . . ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم ، فراجعت فيه عقلك ، وهُديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق . فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل . الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة . ثم اعرف الأشباه والأمثال . فقيس الأمور عند ذلك واعمد إلى

أقربها إلى الله وأشبهها بالحق » .

وكان عمر أكثر الصحابة استعمالاً للرأى ، وكان يجتهد فى تعرف المصلحة التى لأجلها كانت الآية أو الحديث . ثم (. . .) . يسترشد بتلك المصلحة فى أحكامه ، وهو أقرب شىء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته)

ولم يقف الصحابة عند النصوص ، بل رجحوا عليها القياس ، وكذلك سار على غرارهم التابعون والأئمة من بعدهم . وقد سُمى الفقهاء الذين جعلوا الرأى أصلاً من أصول الأحكام — أهل الرأى .

وعلى ذكر أهل الرأى لابد من الإشارة إلى أن الفقهاء والمؤرخين قد أطلقوا على مذهب أبى حنيفة مذهب أهل الرأى ، ذلك لأنه كان لأبى حنيفة مقدرة واسعة على تحكيم الرأى والمنطق ، وعلى تطبيق الأحكام الشرعية على القضايا العملية ، وعلى التوسع فيها بطريقة القياس ، وعلى أساس المصلحة والعدل .

ويتجلى كذلك إيمان الفقهاء وأئمة الدين بالعقل والتسليم بحقوقه فى اتجاه الشافعى ، فقد غيّر مذهبه القديم وخرج على الناس بآراء جديدة ، ووجهات نظر مبتكرة حين قدم القاهرة . وحين سئل عن السبب الذى دفعه إلى ذلك ، قال : إنه رأى أشياء جديدة وسمع أقوالاً جديدة .

ونادى مالك — أو مدرسة مالك — بمبدأ جديد وهو قاعدة المصالح المرسله ، التى تقوم على اعتبار المعنى المعقول الموافق للمصلحة ، ولروح الشريعة ،

وبناء الأحكام عليه .

كما تنادت مدرسة أحمد بن حنبل بمبدأ اعتبار المصلحة ، وتقديم المصلحة على النصوص الدينية .

ولما كثر البحث في العقائد وتفرّع إلى بحوث متنوعة وموضوعات متعددة ، لم تكن في زمن النبي أو صحابته . أخذت هذه البحوث والموضوعات ولا سيما في العصر العباسي الأول تركز ليتكوّن منها علم أطلق عليه (علم الكلام) ، كما أطلق على الذين يشتغلون فيه (علماء الكلام) . ويمكن القول ان علم الكلام يبحث في العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها . ويقول الغزالي : « إن أهل هذا العلم متمسكون أولاً بالأخبار والآيات ، ثم بالدلائل العقلية » . ولما كان الدين منقسماً إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل ، والطاعة فرع ، كان أصولياً من تكلم في المعرفة والتوحيد . وكان فروعياً من تكلم في الطاعة والشرعية .

والأصول هي موضوع علم الكلام . والفروع هي موضوع علم الفقه . وقالوا : إن كل ما هو معقول ، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال . فهو من الأصول . وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالاجتهاد . فهو من الفروع . ومن هنا يتبين مقام العقل عند الفقهاء ، فهو من مراجعهم وهو المعوّل حين لائنص في الكتاب أو السنة .

وما القياس والاجتهاد إلا أعمال العقل ، وإعطائه الحرية والرجوع إليه وتتوصل إلى المعقول بالنظر والاستدلال . وقد وقع استعمال الرأي

والقياس فى أوسع صورة عند الحنفية، ثم بين الشافعية، ولكن فى مجال ضيق . والواقع أن القياس هو أصل من أصول العقيدة الإسلامية وإن جاء فى المرتبة بعد القرآن والسنة .

كان علماء الكلام ينظرون إلى العقل نظرة كلها إجلال وإكبار ، ذلك لأنه محل الإيمان والمعتمد فى تقرير أدلة الإيمان الدال على مواضع الشبه . وقالوا بالأخذ بالمعقول وترك المنقول إن تعارض معه .

وبيّن ابن تيمية فى بعض رسائله بأن اعتماد النقل القاطع فى أصول العقيدة والدين يرجع أيضاً إلى البرهان والعقل . ويرجع بعض الفقهاء إلى أن الضلال الذى انتشر بين المسلمين فى تكفير بعضهم لمجرد مخالفة أمر من الأمور إنما يرجع إلى تضيق حرية البحث . فلقد كانت هذه أوفر فى صدر الإسلام ولم يكن التكفير هيناً . وكانوا يرون فى مخالفة أمر من الأمور دليلاً على اختلاف العقول وتباين مواقع النظر لا أكثر . وأنه لا يجوز أن يبنى على هذا الاختلاف أو التباين تكفير أو مروق أو زندقة .

وفوق ذلك فقد اعتبر علماء الكلام علم الكلام نوعاً من الفلسفة ، وعلى هذا ؛ فلا يجوز الخوض فيه إلا على أساس إعمال العقل والبرهان ، واتباع طرق الفلاسفة فى البحث ، ذلك لأن مبنى علم الكلام — على رأيهم — العقل والفكر .

ويقول الفقهاء : إن العقل صالح لإدراك ما يأتى به الشرع من الحسن والخير . ولكنهم لا يذهبون مذهب المعتزلة الذين يقولون إن العقل يدرك علل التشريع ويدرك الحسن والخير قبل ورود الرسالة ، أى أن العقل

يستطيع أن يدرك الخير من الشر ، والحسن من القبيح . وأن الشرع يجب أن يؤيد ما يسائر العقل ويُدعم ما يصل إليه . أما علماء الكلام : فيرون أن العقل لا يستقل بهذا الإدراك قبل ورود الشرع . وأنه يستطيع أن يدرك ما تقرره الشريعة . وذهبوا إلى أن الأدلة الشرعية لا تنافي العقل . وأن مسؤولية القيام بالتكاليف الشرعية تقع على أهل العقل والإدراك . وهي تناسب ومقدار العقل . فالمسئولية على الصبيان وأهل السفه مثلاً . لا شيء تجاه المسئولية على صاحب الفهم والعقل . وقالوا : إن درجات العلماء تتفاوت بحسب مراتبهم في فهم الشريعة وإدراك عللها .

ويرى الفقهاء أن التقليد الأعمى باطل في الشريعة . وفي هذا إعزاز للعقل ورفع لشأنه . وقد استدلوا على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأقوال الأئمة .

ومن أئمة الدين من أنكر صلاحية المقلد للقضاء . قال الإمام الشوكاني « . . . إن المقلد لا يصلح للقضاء . ولا يحلّ له أن يفتي من يسأله عن حكم الله في أمر من الأمور » .

ولم يقف الأمر عند هذه الحدود ، بل أوجبوا الاجتهاد كما سيتبين في فصل (الاجتهاد في الإسلام) وقالوا : إنه واجب على كل عالم قادر عليه . وخرجوا من ذلك بأن « واجب الاجتهاد وتحريم التقليد يستتبعان أمراً آخر — وهو أنه لا ينبغي على المجتهد أو القاضي أن يتقيد باجتهاده السابق إذا تبين له أنه مخطئ فيه . . . »

وقد بلغ الاعتزاز العقلي عند بعض الأئمة والفقهاء وبعض الحنفية حدًّا جعلهم يدعون إلى عدم الأخذ بأقوال الصحابة؛ فذهبوا إلى «أن قول الصحابي ليس بحجة ولا يجب تقليده» واعتبره الغزالي من الأصول الموهومة .

* * *

وجاء في الكتب القديمة (من أدبية ودينية) أن بعض الحكماء كانوا يعتبرون العقل فيضاً من العالم العلوي من جانب الله ، وأنه يوضح سبيل الرشد من الغنى ، وأن الله إذا أراد أن ينزع من عبد نعمة كان أول ما ينزع عنه العقل ، فهو خير المواهب وأفضل موجود .

ويرى بعضهم أن العقل صفاء النفس والجهل كدرها . وفي رأى عمر : أن العقل أصل الإنسان ، كما أن حسبه دينه ومروءته خلقه . وقال الحسن البصري : « ما استودع الله أحداً عقلاً إلا استنقذه به يوماً ما . . » .

والزيادة في العقل فضيلة ، وقد يرخص الشيء إذا كثر إلا العقل فإنه كلما كثر غلا ، وهو وعاء يتسع بما جعل فيه ولا يضيق . قال علي : « كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع . . . » . ووعاء العلم هو العقل .

وقال بعض الحكماء : الحاجة إلى العقل أقبح من الحاجة إلى المال . وجاء في المقابسات لأبي حيان التوحيدي في فضيلة العقل : « ان العقل متاع ، كما أن الحياة وعاء والعافية استعمال . فإن الإنسان بعقله يصبر على التمسك

يبتلب الغنى وبعاثيته يبلغ الغاية ويكتسب السعادة . والعقل في جميع
هـ . فيتصرف بثمرة الراحة مرة وبالصبر مرة ، ويريه الحكمة فيها فشا
وسرّ ، ويؤديه إلى السعادة في كل ما أقبل وأدبر ؛ لأن العقل متى حل
شخصاً أضاءه وأناره ؛ ومتى فارق شخصاً كدره وأباره » .
وقال بعض العلماء : ركب الله الملائكة من عقل بلا شهوة ، وركب
البهائم من شهوة بلا عقل ، وركب ابن آدم من كليهما . فمن غلب عقله
على شهوته فهو خير من الملائكة ، ومن غلبت شهوته على عقله فهو شر
من البهائم .

وهناك أقوال غير التي ألمعنا إليها وردت عن الحكماء أتينا ببعضها
على سبيل التمثيل لا الحصر والاستقصاء ، وكلها تشير إلى أن العقل أس
الفضائل ، وينبوع العلوم والآداب ، وملاك سعادة الإنسان وقوام حياته .
وهو أصل الدين وعماد الدنيا جعلها مدبرة بأحكامه وعلى قواعده ، به تدار
أمورها وتعرف حقائقها ، ويفصل بين الحسنات والسيئات .

* * *

لقد تبين مما سبق ؛ أن القرآن والأحاديث وأقوال الصحابة
والفقهاء تدعو إلى إعزاز العقل وإكباره ، وإلى إعماله والمشاهدة
والتفكير مما ميّز الإسلام بدعوته إلى المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على
الملاحظة والتجربة . وهذا ما لانجده في الحضارة اليونانية التي تقوم على
النظر الفلسفي والفكري إذ لم تترك الحضارة اليونانية مكاناً في

منهجها للتجربة . . . »

ومن الطبيعي أن يتأثر بعض الفقهاء وعلماء الكلام بالمنهج الإسلامي التجريبي، فنقدوا المنطق الأرسططاليسي وساروا في هذا الاتجاه خطوات فاصلات . كان الفقهاء يرون في المنطق الأرسططاليسي قيوداً « يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال . . . » ولقد رأى هؤلاء الفقهاء أن قوانين المنطق الأرسططاليسي كلية وثابتة، على حين أن الإسلام يتجه إلى الوفاء بالحاجة الإسلامية المتغيرة .

ويرى الأستاذ سامي النشار في كتابه القيم (مناهج البحث عند مفكرى الإسلام) : « . . . ان العلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق اليوناني ، لا نستطيع أن نتيبها من الجانب الهدى من نقد المسلمين للمنطق اليوناني بل من الجانب الإنشائي لنقد المسلمين . وقد رأينا أن هذا الجانب الإنشائي هو المنهج التجريبي الذي يقوم على التجربة وتنظيمه قوانين الاستقراء . وهذا المنهج التجريبي هو المعبر عن روح الإسلام . والإسلام في آخر تحليل له ليس مذهباً وجودياً أو فلسفياً ، ولكن هو وضع من أوضاع الحياة العملية التي تنكر النظر والفكر من حيث هو نظر وفكر أشد الإنكار فالعلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسي ، لأن هذا المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفي والفكري ، ولم تترك الحضارة للتجربة مكاناً في هذا المنهج وهو ما يقوم عليها روح الإسلام . . . »

قام العقل عند إخوان الصفاء :

وإخوان الصفاء هم جماعة تألفت بال عشرة والصدّاقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة والتعاون . ظهوروا في القرن الرابع للهجرة ووضعوا لأنفسهم مذهباً أقاموه على البحث والنظر للوصول إلى الحق والحقيقة والكمال .

كانوا يجتمعون سرّاً ويتناولون في اجتماعاتهم البحوث الفلسفية والدينية والإلهية على اختلافها ، ويتذاكرون في العلوم الرياضية والطبيعية على أنواعها . وقد جعلوا من علومهم وسيلة ومن فلسفتهم سبيلاً للنفع العام والخير المشترك .

درسوا مآثر اليونان والفرس والهنود وأدخلوا عليها تعديلات تسائر عقائد الإسلام وقواعده . وقد نتج لهم عن هذا مذهب خاص يقوم أساسه على أن « . . . الشريعة تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال . . . »

ولقد صنّف هؤلاء الإخوان مذهبهم في كتاب رتبوه رسائل عدتها

إحدى وخمسون رسالة . منها خمسون في أنواع الحكمة ، والحادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على سبيل الاختصار والإيجاز .

ويقول الدكتور طه حسين : « . . . إن درس هذه الرسائل مفيد للذين يريدون أن يدرسوا تاريخ الفلسفة الإسلامية . لأنه يمثل عصرًا من أنصر العصور الفلسفية في الإسلام . . . » . ويرى الدكتور أنه لا يبعد أن يكون الغزالي قد تأثر إلى حد قريب أو بعيد بفلسفة هذه الجماعة . حين نلاحظ أنه « نشأ فيلسوفًا وانتهى صوفيًا . . . » .

وليس من شأنى الآن أن أبحث في هذه الرسائل وما تناولته من شتى الموضوعات ، ولا فيما احتوته من تأويل ودوران وحيل وخيال ولا في آراء الناس فيها ولا في الفوائد التى نتجت عنها ، نظراً لما فيها من يسر أدبي خالص . ولكنى سأعرض لمقام العقل عند الإخوان . وإلى الدستور (الذى ورد فى رسائلهم) والذى وصفه بعض علماء العرب للبحث العلمى والفلسفى .

لقد أصاب إخوان الصفاء — كما يتجلى من رسائلهم — من الرقى الفكرى حظاً وافراً كما قال الأستاذ دى بور . ومن يطلع عليها يجد أن هناك دعوة صريحة إلى استعمال العقل وإنعام النظر وإعمال الفكر .

وقد وردت هذه الدعوة فى مواضع كثيرة كقولهم : « واعلم يا أخى أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأنك إذا أنعمت النظر بعقلك وفكرت برويتك

وتأملت أوامر الناموس ونواهيه وإحكامه . . . »
 وكقولهم أيضاً في مواضع أخرى: « واعلم يا أخى بأن كل عاقل ذكى القلب إذا نظر بعقله وتفكر برويته في أحوال الناس . . . » .
 وكانوا يتذكرون في مجالسهم في العقل والمعقول ، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية والتنزيلات النبوية ومعاني ما تضمنتها موضوعات الشريعة .

ومن هنا يتبين أنهم كانوا يعتمدون في مذاكراتهم على النظر والبحث ويدعون إليهما ، وإلى وضع العقل موضعاً ممتازاً في المحاورات والمجادلات والتفسير . وطلبوا من أتباعهم « . . . أن لا يعادوا علماً من العلوم وأن لا يهجروا كتاباً من الكتب . ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها . وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها . الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليتها وخفياتها ، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة ، محيطه جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المفننة وجزئياتها المتغايرة . . . » .
 ولا شك في أن دعوتهم إلى عدم معاداة العلوم أو هجرة أى كتاب من الكتب ، وقولهم بأن لا تعصب على مذهب من المذاهب وبالنظر إلى الأمور بعين العقل — كل هذا يدل على اتساع أفق التفكير عندهم ، وعلى نزعتهم الإنسانية الشاملة وعلى إجلالهم العقل . ولولا ذلك لما رأينا

عندهم هذا التسامح وهذا الاهتمام في الاطلاع على آراء الغير ومذاهبه وكتبه .

ونظروا إلى القوى المفكرة على أنها أفضل قوى النفس ، لأنها تؤدي إلى المعرفة . والمعرفة هي لباب حياة النفس . وبحثوا في العقل وأقسامه ، وعنوا به ، وقالوا : إن العقل أشرف من النفس وأن الإنسان أفضل من سائر الحيوان « » وفصله إنما هو من قبل عقله لا من جهة النفس . لأن سائر الحيوان لها نفوس أيضاً ، فكفى بهذا دليلاً على أن العقل أشرف من النفس »

وذهبوا إلى أكثر من هذا ، فقالوا : إن العقل أشرف الموجودات وأفضلها بعد الباري عز وجل ، وأنه نوعان : غريزي ومكتسب .

« فأما الغريزي فيحصل للإنسان بعد تأمله للمحسوسات ، وأما المكتسب فكل من كان أكثر تأملاً للمحسوسات وأصغى نفساً كان أعقل » . وأشاروا إلى أن هناك صوراً روحانية « تراها النفس في ذاتها وتعاينها في جوهرها بطريق الحواس إذا هي انتبهت من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ونظرت البصيرة إلى نور العقل واستضاءت بضياءه وتجملت ببهائه »

وورد أيضاً في الرسائل بأن العقل اسم مشترك يقال على معنيين : أحدهما ما يشير الفلاسفة إلى أنه موجود اخترعه الباري عز وجل ؛ وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية . والمعنى الآخر ؛

ما يشير جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس التي فعلها التفكير والروية والنطق والتميز والصنائع وما شاكلها . . . وعلى رأى الجماعة الإخوان؛ أن العقل لما كان قوة من قوى النفس الإنسانية فهو فيض من البارى عز وجل . وعلى أساس نور العقل وصفاء النفس كانوا يزنون الرجال ؛ أى أن النفوس تتفاضل بعضها ببعض بالعقل لا بغيره ، فهو الذى يفيض على النفس الخير والفضائل ، وهو أشرف وأفضل من جوهر النفس .

وفوق ذلك ؛ كانوا ينظرون إلى الذى لا يخلص للحق ولا يخضع له بأنه العاصى والخارج عليهم ، فقد ذموه واعتبروه عدواً لله تعالى فقالوا : « . . . واعلم يا أخى . . . بأن المتكبر عن قبول الحق عدو للطاعة . وقد قيل ان الطاعة هى اسم الله الأعظم الذى به قامت السموات والأرض بالعدل . وضد الكبر التواضع للحق والقبول له . . . »

» * «

وفى أحد فصول الرسالة السابعة من العلوم الناموسية والشرعية من رسائل إخوان الصفاء؛ ما يشير إلى أنهم يستنكرون التقليد ويدعون إلى نبذه . كما قالوا فى فصول أخرى بالوحدة البشرية الشاملة، وقد ظهرت هذه فى ثنايا آرائهم وبحوثهم .

والحقيقة عند إخوان الصفاء واحدة مهما اختلفت آراء الفلاسفة وتباينت نظريات العلماء . والحكيم فى رأيهم هو الذى لا يتمصر الحق

على واحد بل يبحث عنه أنتى وجدته ، فهو ضالته وهو مبتغاه .
ويطالب الإخوان بأن لا يتمسك الإنسان برأيه ، بل عليه أن يسعى
إلى رأى أفضل ، وأن عليه أن يكون منصفاً عادلاً فيبين الحق لصاحبه .
جاء فى أحد فصول الرسالة الأولى فى الآراء والديانات « . . . فاعلم أن
الحق فى كل دين موجود وعلى لسان كل جار . وأن الشبهة دخولها على كل
إنسان جائز ممكن . فاجتهد يا أخى أن تبين الحق لكل صاحب دين
ومذهب مما هو فى يده . أو مما هو متمسك به ، وتكشف عنه الشبهة التى
دخلت عليه . ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك واطلب خيراً منه .
فإن وجدت فلا يسمعك الوقوف على الأدون . ولكن واجب عليك الأخذ
بالأفضل والانتقال إليه . . . » .

وجاء فى الرسائل أيضاً ما يدل على إيمان الإخوان بالعقل ، فقد
جعلوه الحكم والرئيس وأجروا عقوبة على من لم يرض بشروط العقل
وأحكامه فاعتبروه خارجاً عنه وأوصوا بمقاطعته ونبذته .

جاء فى أحد فصول الرسالة السادسة من العلوم الناموسية والشرعية :
« . . . واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا
وتريد أن يجرى أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، إلا ولابد لها من
رئيس يرأسها ليجمع شملها ، ويحفظ نظام أمرها ، ويراعى تصرف أحوالها ،
ويرم على الانتشار جماعتها ، ويمنع من الفساد صلاحها ، وذلك أن الرئيس
أيضاً لابد له من أصل يبنى عليه أمره ويحكم به بينهم .

وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم — ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا، والحكم بيتنا العقل الذى جعله الله تعالى رئيسنا على الفضلاء من خلقه ورضينا بموجبات قضايا على الشرائط الذى ذكرناها فى رسائلنا وأوصينا بها إخواننا . . . فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياها، ولم يقبل تلك الشرائط التى أوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد الدخول فيها، فعقوبته فى ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولايته ولا نستعين به فى أمورنا ولا نعاشره فى معاملتنا ولا نكلمه فى علومنا ونطوى دونه أسرارنا ونوصى بمجانبته إخواننا . . . »

وفى الرسائل ما يشير إلى أن الإخوان لم يؤمنوا بإمام غائب، بل قالوا إن الشريعة والعقل يغنيان عن الإمام .

وطالب إخوان الصفاء فى رسائلهم بأن ينزل الإنسان على حكم العقل . لا على أقوال القائلين؛ وفى ذلك ما يعصم عن الخطأ ويبعد عن الزلل . واعتبروا المنطق ميزان الفلسفة وأداة الفيلسوف . . . وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات . . . لأنه قيل فى حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . . . واعلم أن معنى قولهم طاقة الإنسان، هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب فى كلامه وأقاويله، ويتجنب من الباطل فى اعتقاده ومن الخطأ فى معلوماته ومن الرداءة فى أخلاقه، ومن الشر فى أفعاله، ومن الزلل فى أعماله، ومن النقص

في صناعته . هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان ؛ لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ولا يفعل إلا الخير . فاجتهد في التشبه به في هذه الأشياء فلعلك توفق لذلك فتصلح أن تلقاه فإنه لا يصلح للقائه إلا المهذبون بالتأديب الشرعى والرياضات الفلسفية . . »

وجاء في الرسالة الأولى في الآراء والديانات في أحد فصولها ، ما يدل على أن الإخوان قد جاهرُوا برأيهم في عذاب النار . وقالوا بفساد الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب « . . . في خندق في النار غيظاً على الكفار وضيقاً . . . وكلما احترقت أجسادهم وصارت فحماً ورماداً عادت فيها الرطوبة والدم لتحرق ثانية . . . »

وهم يرون في هذه الاعتقادات أموراً لا يليق بالعقلاء أن يعتقدوها ، فضلاً عن عقول الحكماء . . . وأن العقل لا يقرها ولا يقبلها . وقالوا : إن أسوأ الناس مذهباً وأشنعهم رأياً من يعتقد أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة .

ونستعرض الآن الدستور الذى وضعه بعض علماء العرب للبحث العلمى والفلسفى ، وقد ورد فى رسائل إخوان الصفاء . ولقد وصف الباحثون بأن هذا الدستور محكم ورائع ، وهم يرون أنه يقوم إلى حد على المنطق الذى اقتبسه العرب عن اليونان ، ويدأون على ذلك بالمقارنة بين مواده وبين المقولات العشر المسماة عند اليونان (قاطيغورياس) .

ومن الرسالة السابعة من رسائل إخوان الصفاء التى تبحث فى الصنائع

العلمية ؛ يتبين أن العرب قد اتبعوا دستوراً محكماً في البحث العلمي ينحصر في تسعة أحكام . وما هي كما وردت في الجزء الأول :

السؤال الأول : هل هو؟ يبحث عن وجدان شيء أو عدمه والجواب نعم أو لا .

السؤال الثاني : ما هو؟ يبحث في حقيقة الشيء . وحقيقة الشيء تعرف بالحد أو الرسم . وقالوا : إن الأشياء كلها نوعان مركب وبسيط . فالمركب مثل الجسم ، والبسيط مثل الهوى أو المادة والصورة . والأشياء المركبة تعرف حقيقتها إذا عرفت الأشياء التي هي مركبة منها . وأما الأشياء التي ليست مركبة من شيء فحقيقتها تعرف من الصفات المختصة بها . ثم يبينوا الفرق بين الحد والرسم فقالوا : إن الحد مأخوذ من الأشياء التي يتركب منها المحدود . والرسم مأخوذ من الصفات المختصة بالمرسوم . ويمكن القول أن الحد يخبرك عن جوهر الشيء المحدود ويميزه عما سواه ، والرسم يميز لك المرسوم عما سواه لا غير .

وبعد ذلك ينصح إخوان الصفاء الإنسان أنه إذا سئل عن حقيقة شيء من الأشياء أن لا يستعجل بالجواب ، بل عليه أن ينظر هل ذلك الشيء المستول عنه مركب أو بسيط ، حتى يكون الجواب بحسب ذلك .

السؤال الثالث : كم هو؟ يبحث في مقدار الشيء . والأشياء ذات المقادير

نوعان : متصل ومتفصل . فالمتصل خمسة أنواع : الخط والسطح والجسم والمكان والزمان . والمتفصل نوعان : العدد والحركة . وهذه الأشياء كلها يقول فيها كم هو ؟

السؤال الرابع : كيف هو ؟ يبحث عن صفة الشيء . والصفات كثيرة الأنواع .

السؤال الخامس : أى شيء هو ؟ يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل . وضربوا الأمثال على ذلك . فقالوا : إذا قيل طلع الكوكب فيقال أى كوكب هو ؟ لأن الكواكب كثيرة . وأما إذا قيل طلعت الشمس فلا يقال أى شمس هي ؛ إذ ليس من جنسها كثرة . وكذلك القمر .

السؤال السادس : أين هو ؟ يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته . والفرق بين المكان والرتبة : أن المكان صفة لبعض الأجسام لا لكل الأجسام . فإذا قيل أين زيد ؟ فيقال فى البيت أو فى موضع آخر غير البيت . وأما المحل فهى صفة للعرض . والعرض نوعان : جسمانى وروحانى . فالأعراض الجسمانية حالة فى الأجسام . فإذا قيل مثلا أين البياض ؟ فيقال عَرَضَ حَالٌ فى الجسم الأبيض .

وهكذا بقية الأعراض التى هى محمولات فى غيرها . وأما الأعراض الروحانية فحالة فى الجواهر الروحانية . فإذا قيل أين العلم ؟ فيقال :

عرض "حان" في نفس العالم. وكذلك بقية الأعراض الروحانية كالسخاء والعدل والشجاعة وغير ذلك .

وأما الرتبة : فهي من صفات الجواهر الروحانية ، فإذا قيل أين النفس ؟ فيقال : هي دون العقل وفوق الطبيعة . وإذا قيل أين الخمسة . فيقال : بعد الأربعة وقبل الستة . والجواهر الروحانية لا توصف بالمكان ولا بالمحل وإنما بالرتبة .

السؤال السابع : متى هو ؟ يبحث عن زمان كون الشيء . والأزمان ثلاثة : ماض كأمس ، ومستقبل كغد ، وحاضر مثل اليوم .

السؤال الثامن : لِمَ هو ؟ يبحث عن علة الشيء المعلول . ولكل معلول صناعي أربع عال : علة هيولانية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلية ، وعلة تمامية . فإذا قيل الكرسي والباب والسرير فاعلة الهيولانية الخشب . والعلة الصورية الشكل والترييع . والعلة الفاعلية النجار .

والعلة التمامية للكرسي القعود عليه وللسرير النوم عليه ، وللباب ليغلق على الدار .

وعلى ذلك فكل معلول لابد له من هذه العلل الأربع . وإذا سئل الإنسان عن علة شيء فعله أن يتجه بفكره أولاً عن أيها يسأل حتى يكون الجواب بحسب ذلك .

السؤال التاسع : من هو ؟ يبحث عن التعريف للشيء . ويقول علماء النحو : إن هذا السؤال لا يتوجه إلا إلى كل ذى عقل . ويقول آخرون :

إلى كل ذى علم وتمييز .

ولقد حصر العرب بهذه الأسئلة التسع جميع ما يرد على الأشياء من أى نوع تكون . وإنما هم وصفوها لتقرب من فهم المتعلمين النظر فى المنطق الفلسفى قبل الإقدام على درس المدخل لذلك العلم .

ويمكن القول إن هذه الأسئلة تدل على الاتجاه العلمى الذى كان بعض علماء العرب يسرون عليه فى بحوثهم وكتاباتهم . وهى الدستور الذى تقيد به العرب ، وهو على إحكامه ودقته لا يقيد العقل بحسب البحوث التى يتجه إليها ، فقد ينتهى ببحث فى الفلسفة لا مجال له إلا فى العلم ، وقد ينتهى فى العلم ببحث لا مجال له إلا فى الفلسفة . وعلى كل حال نقول : « إن هذا الدستور يحصر اتجاهات العقل ، ولكن لا يقرر المتجه الذى ينبغى أن يتجه فيه العقل إزاء كل بحث بعينه . . . » .

الباب الثانى

الاجتهاد فى الإسلام

تأييد الدين للاجتهاد — حرية العقل والرأى فى الاجتهاد — شرعية التأويل — إقامة الاجتهاد على قواعد منطقية وعلمية — سد باب الاجتهاد الوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل — دعوات إصلاحية — رأى جمال الدين الأفغانى فى الاجتهاد — دعوة محمد عبده لفتح باب الاجتهاد — تأكيد حرية الفرد واختياره فى أفعاله — عبد العزيز جاویش والحجر على العقول — المراغى وتوحيد المذاهب — آراء عبد المتعال الصعیدى فى الاجتهاد ودعوته إلى التقيد بمصلحة الناس وفتح باب الاجتهاد — جماع القول .

لقد حث القرآن وحثت الأحاديث على الاجتهاد ولا سيما في المسائل الشرعية . فالإسلام يجمع بين الدين والشرعة . أما الدين فقد استوفاه الله في كتابه . وأما الشرعة فقد استوفى أصولها . ثم ترك للنظر والاجتهاد تفصيلها . جاء في القرآن : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ^(١) ﴾ وهذا هو تفسير الطبري والشاطبي والشافعي للآية . وبهذا وجد الاجتهاد أصلاً من أصول الإسلام . والاجتهاد — كما جاء في تاريخ التشريع الإسلامي للخضري — : هو بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي مما اعتبره الشارع دليلاً وهو الكتاب والسنة . وهو عكس التقليد « أى اتباع رأى الغير دون فهم أو تدقيق » . ولا نكون مجانبين الحقيقة إذا قلنا ان الاجتهاد أو النظر العقلي في المسائل الشرعية قد أيده الدين ورخص به الرسول وحض عليه .

فقد ورد في كتاب الله : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ^(٢) ﴾ .

﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ^(٣) ﴾ ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ^(٤) . . ﴾

(١) سورة المائدة ٥ الآية ٣ . (٢) سورة الحشر ٥٩ ، الآية ٢ .
 (٣) سورة النساء ٤ ، الآية ٥٩ . (٤) سورة النكبات ٢٩ ، الآية ٤٣ .

هذه الآيات وغيرها ؛ تدلّ على وجوب الاجتهاد والنظر في فهم الأحكام وتفسيرها ، والرجوع عند الخلاف إلى أصل الشريعة وإلى العقل .

وكذلك جاء في الحديث : « أنا أقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل به وحي » .
وقال رسول الله لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما . فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك » .

وسأل النبي معاذاً حين ولاه القضاء في اليمن : « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي » وقد أقره النبي على ذلك .

وجاء عن الرسول أنه قال : (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » .

والذي لا شك فيه أن الدعوة إلى الاجتهاد هي دعوة لحرية العقل وحرية الرأي وتدعيم لهما . ويرى بعض الأئمة من الفقهاء ورجال الدين « . . . ان من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان ، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض . . . » .

ويرى ابن رشد أن في القرآن من الآيات ما يدل على وجوب استعمال العقل والقياس العقلي ، وما يحث على النظر في جميع الموجودات . وذهب بعض المفكرين العرب والمسلمين إلى أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها « . . . وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه — وهذا هو

القياس . . . » كما يقول ابن رشد في (فصل المقال) . ويخرج من ذلك بالقول : « . . . فواجب أن يحفل نظرنا بالموجودات بالقياس العقلي ، وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه ، هو أتم أنواع النظر بآتم أنواع القياس . . . وهو المسمى برهاناً . . . »

قد يقول قائل : إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول . وقد أجاب ابن رشد على ذلك فقال : « . . . فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة . وكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي . . . وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر بالقياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي ؛ فيبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي أحترى بذلك ، وإن كان غير ناقد فحص عن ذلك . فيبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله ، بما قاله من تقدمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة . . . »

وذهب بعض المفكرين والفلاسفة من العرب إلى القول بشرعية التأويل . . . فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به . فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك . وإن كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك . وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله - ومعنى التأويل ؛ هو إخراج دلالة اللفظ في الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية . . . وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان . فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . . . »

هذا ما قاله ابن رشد وشاركه الكثيرون في شرعية التأويل . ونستدل من ذلك على أن كل ما خالف ظاهر الشرع وأدى إليه البرهان وكان إطار العقل ؛ فعلى الفقهاء والمفكرين أن يلجأوا إلى ما يقول به العقل ، وذلك بأن يجعلوا ظاهر الشرع يقبل التأويل بحيث لا يكون هناك تناقض أو خلاف بين الشرع والعقل .

* * *

وكذلك يرى بعض الأئمة من أصول الإسلام إلغاء السلطة الدينية ،

فكانوا يقولون : « ليس لأحد بعد الله سلطان ، والخليفة ليس موضع عصمة ولا مهبط وحى » .

بهذه الأصول وتلك الآراء فى القياس العقلى والتأويل أئبعت حرية العقل والرأى فى أكثر عصور الإسلام .
ومن هنا نشأ فى الإسلام القياس والاجتهاد فى الرأى .

* * *

ولقد دعا الغزائى إلى الحكم بالاجتهاد والرأى . وتتجلى دعوته هذه فى كتابه (المنتقد من الضلال) عند بحثه فى المآخذ على الباطنية ، وفى ذلك يقول :

« . . . بقى قوهم . . . كيف تحكمون فى ما لم تسمعوه ؟ أبالنص — ولم تسمعوه . أم بالاجتهاد والرأى — وهو مظنة الخلاف ؟ فنقول :
نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن ، أن يحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه . بل كما يفعله دعائهم إذا بعدوا عن الإمام إلى أقاصى البلاد إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص — فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع الغير المتناهية — . . .
فن أشكلت عليه القبلة ليس له طريق إلا أن يصلى بالاجتهاد — إذ لو سار إلى بلدة الإمام لمعرفة القبلة لفات وقت الصلاة . فإذا جازت الصلاة إلى غير القبلة بناء على الظن . ويقال إن المخطئ فى الاجتهاد له أجر واحد وللمصيب أجران . . . وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم

(مذهب الباطنية) . . . بل المقصود أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء ، بل هم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام طالما جاريناهم فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم . وإلى المعلم المعصوم . . . والعجيب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم ، وفي التبجح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً . . . »

ولم يقف الأمر عند هذه الحدود ، بل نجد أن الفقهاء قد أوجبوا الاجتهاد وقالوا إنه واجب على كل عالم قادر عليه . وخرجوا من هذا بأن « واجب الاجتهاد وتحريم التقليد يستتبعان أمراً آخر . . . وهو أنه لا ينبغي على المجتهد أو القاضى أن يتقيد باجتهاده السابق إذا تبين أنه مخطئ فيه . . . »

ويرى الفقهاء — فوق ذلك — أن التقليد الأعمى باطل في الشريعة . وفي هذا إعزاز للفكر ليس بعده إعزاز ، وإطلاق لحرية العقل والرأى دونه أى إطلاق .

* * *

لقد أقام الفقهاء القياس والاجتهاد على قواعد منطقية علمية . وقالوا إن القياس لا يعتبر صحيحاً إلا إذا استوفى شروطاً معينة ، وأن الاجتهاد لا يعتبر قائماً وصحيحاً إلا إذا سار في إطار من الكفاية والقدرة على الاستنباط والاستدلال ، وتقيد بالمصلحة العامة والعدل الحقيقي والخير المطلق .

ووضع الفقهاء شروطاً للمجتهد لأداء ما يسعى اليه من الاستنباط والاستدلال « . . . فالمجتهد يشترط أن يكون راشداً عاقلاً ، عدلاً متصفاً بالأخلاق الحسنة ، وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام أى عارفاً بالأدلة الشرعية وطرق اتباعها وما الى ذلك من معرفة اللغة والتفسير وأسباب نزول القرآن ومعرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ . . » وقد اشترط الشاطبي أيضاً أن يتصف المجتهد بفهم مقاصد الشريعة على كمالها . . .

ولما كانت الشريعة في روحها وأساسها تهدف الى العدل والإنصاف ، فقد دفعت الحاجة ودفعت مصلحة الناس الفقهاء وأئمة الدين إلى الاجتهاد ، وسلكوا في هذا السبيل مسالك متعددة فاجتهدوا ولجأوا الى القياس ، فتتج من ذلك اختلاف في الاجتهاد واختلاف في المذاهب وبرزت المذاهب الأربعة المشهورة وتقدم علما الفقه والأصول . كما ظهرت مذاهب أخرى وفرق دينية متعددة مما يدل على حيوية العقل عند العرب والمسلمين ، وعلى أن المجال كان واسعاً أمام العقل ليجتهد ويخرج بطرائق وأفكار جديدة ومواد للبحث ، فتشعبت الآراء وتعددت وجهات النظر ، وبرزت الفرق والمذاهب . ولكل من هذه اتجاهها وآراؤها ونظرياتها .

وقد أفاض الشهرستاني في كتابه الملل والنحل في هذه الفرق وما لها من آراء ومعتقدات ، كما أوضح الخلافات التي وقعت بين العلماء والمجتهدين وقد تكون بعض هذه الخلافات ناتجة عن السياسة أو عن امتزاج

الثقافات والأجناس المتباينة التي دخلت الإسلام ، ولكنها ولاشك تعكس حيوية العقل وسريان التفكير عند العرب والمسلمين .

وفي كتاب اعتقاد فرق المسلمين والمشرّكين للإمام فخر الدين الرازي شروح لهذه الفرق تمتاز بالوضوح مع الاختصار والإيجاز . وكان الرازي في مؤلفه هذا مختصاً للاحتيقة فلم يناقش ولم يشنع . وقد جعل كتابه في عشرة أبواب :

الباب الأول : في شرح فرق المعتزلة . وذكر أن عددها سبع عشرة .

الباب الثاني : في شرح فرق الخوارج من الفرقة الأولى إلى الفرقة الحادية والعشرين .

الباب الثالث : في الروافض ومنها الزيدية وهي ثلاث فرق ، والأمامية

وهي ثلاث عشرة فرقة ، والغلاة وهي خمس عشرة فرقة ؛

والكيسانية وهي أربع فرق ، والفرق المشبهة وهي خمس فرق .

الباب الرابع : غير مذكور في الكتاب .

الباب الخامس : شرح فيه الرازي فرق الكرامية وهي سبع فرق .

الباب السادس : نجد فيه شرحاً لفرق الجبرية وهي أربع فرق .

الباب السابع : يبحث في المرجئة وهي خمس فرق .

الباب الثامن : فرق الصوفية وهي ست فرق .

الباب التاسع والباب العاشر : شروح للفرق .

التي نتظاهر بالإسلام والفرق الخارجة. على الإسلام . وقد أنى الرازي على شرح موجز لكل من هذه الفرق .

* * *

ومن الحق أن أذكر أن الاجتهاد في العصر العباسي الأول كان يسير روح العصر ومقتضياته . وكان في واقع الأمر يتغير مع المصلحة والعدل .

وفي أواخر الدولة العباسية وبعد سقوط بغداد ، رأى الفقهاء ولا سيما السنيون منهم سدّ باب الاجتهاد خوفاً من الاضطهاد ومن إساءة الاجتهاد في وضع الأحكام التي لا تقوم على الخير المطلق والعدل الحقيقي والمصلحة المشتركة .

ولهذا نجد أن الفقهاء السنيين قد اكتفوا بالمذاهب السنية الأربعة ، فوقف الاجتهاد « . . . وأصاب الناس في أواخر الدولة العباسية وما بعدها جمود . فاستتبع ذلك تفشى التقليد ، وتوقف الاجتهاد في الفقه ، وكثرت البدع المبنية على الوهم والجهل وانتشار الخرافات السخيفة التي بقيت مدة من الزمن مظهراً من مظاهر الانحطاط والحمول . . . »

إن المبررات والعوامل التي دفعت الفقهاء السنيين إلى سد باب الاجتهاد قد زالت . وليس من المصلحة ولا من الحق أن يتقيد العرب والمسلمون باجتهاد الفقهاء الأقدمين ولا أن يسيروا في المعاملات والأحكام على آرائهم .

لقد كان أولئك الفقهاء الأئمة تقدميين في أفكارهم واستنباطاتهم بالنسبة إلى العصر الذي عاشوا فيه . وكانت أفكارهم واجتهادهم وآراءهم متطورة ومناسبة لأزمانهم . ولكن بعض ذلك الاجتهاد والكثير من تلك الآراء والأفكار لم تعد صالحة لروح العصر . ومن الظلم أن يتميّد بها المسلمون في القرن العشرين .

بل إن الوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل واستهانة بحقوقه . وهو — أى الوقوف — في واقع الحال مغاير لروح الشريعة الحقيقية . ذلك أن روح الشريعة هذه تقوم على الخير المشترك ومصالح الناس ، مما يؤدي إلى التقدم والارتقاء .

قال النبي العظيم : « اجتهدوا . فكل ميسر لما خاق له » . ومن الطبيعي أن النبي لم يقصر الأمر بالاجتهاد على علماء عصر من العصور بل إن دعوته هذه هي لكل عالم قادر وجميع العصور .

لقد أثبت بعض الفقهاء من علماء الشيعة وعلماء السنة ومن الذين ظهروا في العصور الأخيرة أمثال الأفغانى ومحمد عبده — أن الاجتهاد واجب على كل من اتصف بصفات المجتهد . وأتوا بأدلة شرعية واضحة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس تدعم رأيهم وتؤيد ما ذهبوا إليه من أن سد باب الاجتهاد مخالف لنصوص الشريعة ومفاهيمها وروحها . ففي سد باب الاجتهاد تجميد للفكر والشريعة وابتعاد عن سنة النشوء والارتقاء وتشجيع للتقليد الأعمى .

لقد ظهر في القرن الماضي دعوات إصلاحية ، وقامت حركات ترمي إلى نبذ التقليد وعدم التقيد باجتهاد السابقين وبمذهب معين ، كما تهدف إلى فتح باب الاجتهاد على أساس مسايرة روح العصر ومراعاة مقتضيات التقدم والتطور . وبذلك يتخلص العرب والمسلمون من الإرهاق الذي يعانونه من تقيدهم باجتهاد السابقين الأقدمين وتحرر عقولهم من أغلال الأفكار والأحكام التي كانت مناسبة لعصر سابق ولم تعد صالحة ولا موافقة لهذا العصر .

ويرى كثيرون من المفكرين أن ما أصاب المسلمين والعرب من تأخر ونكبات واستعمار يعود أولاً إلى سد باب الاجتهاد والتمسك بالتقليد الأعمى .

وفي رأى جمال الدين الأفغانى أن لا موجب لسد باب الاجتهاد ، وأنه إذا كان المتقدمون قد سمحوا لأنفسهم أن يخالفوا قول من تقدم فاستنبطوا وقالوا ما يتفق وزمانهم ، فلم ينقف ؟ .

ولم لا نسير على طريقهم نستنبط كما استنبطوا ، ونقول ما يوافق زماننا . . . ويتابع الأفغانى عرض آرائه في ذلك فيقول : « ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود ؟ . . . وبأى نص سد ؟ ومن قال لا يصح لمن بعدى أن يجتهد ليتفقه في الدين ويهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم الحديثة وحاجات الزمن وأحكامه . . . ؟ إن الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا . ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم

أحاطوا بكل أسرار القرآن . واجتهادهم فيما حواه القرآن ليس إلا قطرة .
والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده . . . »

ويرى الأفغانى أن سدّ باب الاجتهاد من عوامل تأخر المسلمين .
وأن على المسلمين من أصحاب الاطلاع الواسع والعقول المرنة النيرة أن
يجتهدوا وأن يسايروا الزمن فى الاجتهاد وأن لا يكونوا جبناء فى إذاعة
ما يعتقدونه ويرونه فى صالح الجماعة أو فى جانب الحق حتى ولو كان
ذلك مخالفاً للرأى العام .

وسار على غرار الأفغانى الشيخ محمد عبده . فكان فى فتاواه وفى
مقالاته وتفسيره مجتهداً . ودعا إلى فتح باب الاجتهاد ومراعاة روح العصر ،
وقد أدرك أن العلم هو ما ينفع الناس ويجب أن يقوم على هذا الأساس .
وكان فى تأليفه وبحوثه وجهوده فى ميادين الإصلاح الدينى يهدف
إلى تيسير الطريق للعمل العقلى فى الإسلام ، وإلى تأكيد مبدأين
أساسيين عرضهما الأستاذ محمد البهى فى إحدى محاضراته عن اتجاهات
الفلسفة الإسلامية على الصورة التالية :

١ - مناوأة التقليد ودفع الباحثين إلى الاستقلال فى البحث والفهم
إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ، سواء أكانت تلك الاستطاعة عن طريق
إعدادهم العلمى أم استعدادهم العقلى .

ويذهب فى بيان مضار التقليد ومناوأته إلى أن الإسلام نفسه كدين لم
يقم على التقليد . وهنا يصرح بأن الاجتهاد « . . . ضرورة عقلية ودينية . » .

٢ - تأكيد حرية الفرد واختياره في أفعاله . إذ أن ربط الإنسان في تصرفاته بغيره على الإطلاق لا يتفق وتكريم الله للإنسان . كما أن النرد الحر المختار هو اللبنة الإيجابية في بناء المجتمع الإنساني المنتج . « والإسلام في نظره لم يهدف إلى خلق مجتمع عاقل مشلول ، بل قصده إلى مجتمع تعممه الحياة والحركة ويتجه في سيره إلى الخير العام . . . »

وعلى ذلك فإن الحجر على النقد وعلى حرية إبداء الرأي في التوجيه السياسي للبشرية ، كان يعده الشيخ محمد عبده أمراً يناوئه الإسلام وينفر منه . كما كان يعتبر كبت المعاني الروحية والعواطف الإنسانية الخيرية عملاً يناوئ الإسلام ومخالفاً لروحه وتعاليمه . . .

والأستاذ الشيخ الإمام محمد عبده يطالب باستعمال الفكر والبصيرة في الدين . ويقول إن ذلك يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجنان . وعلى طالب الحق أن يكون صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف ، فإن فكر الإنسان لا يستعبده إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم ، أو الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه ، وإذا كان لا بصيرة له ولا فهم فما يدرية لعل الذي هو فيه عين الضلال . إذن « إن الخوف من الضلال هو عين الضلال » ؛ فعلى طالب الحق أن يتشجع حتى يكون شجاعاً . . . والله تعالى قد هيا الهداية لكل شجاع في هذه السبيل ، ولم نسمع بشجاع في فكره ضلّ ولم يظفر بمطلوبه . . . »

ويرى الأستاذ الإمام أن الفكر الصحيح يوجه الشجاعة وقد جعلها على نوعين : شجاعة في رفع القيود الذي هو التقليد الأعمى . وشجاعة في وضع القيود الذي هو الميزان الصحيح الذي لا يقر رأياً ولا فكراً إلا بعد ما يوزن به ويظهر وجهه .

ومن علماء الدين المحدثين الذين دعوا إلى الاجتهاد بخرارة وحماسة الشيخ عبد العزيز جاويش . فقد كان يرى في سد باب الاجتهاد حجراً على العقول ونوعاً من البدع وضلالة من الضلالات . ويعجب من الذين يقولون بعدم جواز الاجتهاد « . . . » وإلا فكيف عموا عن قوله تعالى — ولقد يسرنا — سهلنا — القرآن للذكر — للتذكر — فهل من مدكر — أى فهل من طالب علم منه ومتفهم له فيعان عليه . أم كيف غفلوا عما قبح الله به القدماء من المشركين وندد عليهم إذ قلندوا آباءهم وقصروا أنفسهم على محاكاته فيما اعتقدوا وفيما عملوا حيث قال : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا . أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ ^(١) ﴾ .

وكذلك تابع المراغي رسالة أستاذه الشيخ محمد عبده في الإصلاح الديني وسار في هذا السبيل خطوات .

(١) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٧٠ .

« . . . وقامت فتاوى المراغى فى المعضلات على أساس تقريب الناس من الشرع والتوفيق بين الدين والمدنية ، فقد كان الرجل يفهم الدين فهماً جيداً مشرقاً . . . وكان كالمجتهدين المصلحين المنجدين الذين سبقوه يأخذ من المذاهب الأخرى ويستنبط من سنة الرسول ما يناسب العصر والمصلحة . . . »

وسار المراغى فى رسالته ، ففتح باب الاجتهاد على مصراعيه ودعا إلى توحيد المذاهب ، وهاجم الأهواء وطالب بأن يدرس الفقه دراسة جديدة حرة خالية من التعصب لمذهب ، وأن ينظر فى الأحكام الاجتهادية على أساس جعلها ملائمة للعصور والأمكنة والعرف وأمزجة الأمم المختلفة كما كان يفعل المجتهدون فى السابق ، وأتى بأراء جديدة فيها يسر ، وفيها اجتهاد ، خالية من العنت والإرهاق وقال : على الفقهاء أن يترفقوا بالناس وأن يراعوا قواعد اليسر .

* * *

ولابد لنا ونحن فى موضوع الاجتهاد فى الإسلام من عرض آراء وبحوث الأستاذ عبد المتعال الصعيدى فى الفقه وأحكامه وفى حكمة تشريع تلك الأحكام . وقد ضمنها كتابه (فى ميدان الاجتهاد) .

ومن آرائه وبحوثه يتبين أن الأستاذ عبد المتعال لم يتقيد فيها باجتهاد سابق ولم يُقِمَّها على أساس التقليد لمجتهد من المجتهدين فى الفقه . بل نظر فى الأدلة الفقهية نظرة خالية من شائبة التقليد « . . . ولا يعنينا إلا أن تصل إلى الحكم الفقهي الصحيح وإلى الحكمة التشريعية الصحيحة . . . »

ويرى الأستاذ عبد المتعال أن حال المسلمين والعرب لا يصلح إلا بالعودة إلى فتح باب الاجتهاد « . . . » وان منع باب الاجتهاد قد حصل بطرق ظالمة وبوسائل القهر والإغراء . . . »

وحين يدعو إلى الاجتهاد ، إنما يدعو إلى عدم التقيد بالمذاهب الأربعة وغيرها من المذاهب ، ويدعو إلى التقيد بمصلحة الناس ، ويقول : « لقد حصل اجتهاد في بعض الأحكام في هذه الأيام . ولكن ما حصل لا يُعَدُّ إلا خطوة أولية وقصيرة وغير فعالة بالنسبة إلى فتح باب الاجتهاد » .

والسبيل لهذا الفتح الصريح لباب الاجتهاد « . . . » أن يُعقد له مؤتمر إسلامي عام يجمع علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم في الأصول والفروع ، فيجتمع علماء المذاهب الأربعة وعلماء الشيعة الزيدية وعلماء الشيعة الإمامية وعلماء الإباضية وأنصار الاجتهاد من العلماء الذين لا يتقيدون بمذهب من المذاهب ، ليكون فتح باب الاجتهاد في هذا المؤتمر فتحاً صريحاً حاسماً يقضى على عهد التقليد ، وينظم فيه أمر الاجتهاد فيفتح بابه لمن هو أهل له ، ويمنع عنه من لا يصلح له من عامة الناس وأشباههم ويمهد الطريق إلى معالجة المسائل الكبيرة التي أدت إلى جمود الفقه الإسلامي وإلى انصراف المسلمين عن العمل به إلى العمل بالقوانين الوضعية . فقد سئمتنا ما نسمعه أو نقرأه كل يوم من البحث في مسألة قراءة سورة الكهف يوم الجمعة وفي الزيادة المعروفة في الأذان . . . إلى غير هذا من المسائل التافهة فلا يصح أن تشغل المسلمين عن بحث

تلك المسائل الكبرى . . . »

ويتعرض الأستاذ عبد المتعال بعد ذلك إلى أصول الاجتهاد المعروفة؛ وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس ويدلى بآرائه فيها وتعليقاته عليها ، ويطلب بإعادة النظر فيها لتصير إلى حالة توافق الغاية التي تقصد من فتح باب الاجتهاد . ففي بحثه في الإجماع يقول : « . . . وقد اتفقوا جميعاً على أنه لا بد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن والسنة . وإذا كان هذا شأنه؛ فإنه لا يكون هناك معنى لعدّه أصلاً من أصول الاجتهاد معهما . . » لهذا فهو يرى الاستغناء عنه بهما . وفي رأيه أن هذا الاستغناء يحل مشكلة كبيرة فيما نقصد من الجمع بين جميع الفرق عند فتح باب الاجتهاد لنحصل على فقه يتعاون فيه اجتهادهم جميعاً ولا تنفرد به فرقة دون غيرها من فرق المسلمين « . . . لأننا إذاً أبقينا الاحتجاج بالإجماع؛ رأينا أنفسنا أمام إجماع لأهل السنة وإجماع للشيعة وإجماع لغيرهم من الفرق المختلفة . ولا شك أن ذلك الإجماع المتعدد لا يمكن أن يتفق دائماً . . . وهنا يصعب علينا أن نرجح إجماعاً على إجماع ، لأن كل فرقة تتعصب لإجماعها فيقف هذا عقبة دون ما نريد من التعاون عند فتح باب الاجتهاد . . . وإني أفضل أن نقف أمام النصوص التي لا بد من استناد الإجماع إليها وجهاً لوجه ، ولا أرى أن نقف جامدين أمام ذلك الإجماع المختلف؛ لأنه يمكننا أن نعالج هذه النصوص بتأويل أو غيره مما يمكن الجمع بينها أو تذليل أمر الاختلاف فيها .

أما الإجماع المختلف فهو لا يقبل جمعاً ولا تأويلاً . وليس فيه مرونة
النصوص التي لا يعجز الفهم عن معالجة أمرها . . . »

أما في الأصل – القياس – فيرى الأستاذ عبد المتعال الرجوع إلى
ما كان عليه من الشمول والاتساع « . . . فنعمل بالرأى الذى يعتمد على
تلك القواعد العامة ، ولا يجب أن يعتمد على نص معين كما يعتمد القياس ..
ولا شك أن هذا هو الذى يجب أن نصير إليه بعد أن اختلفت السنته ذلك
الاختلاف الكبير . . . فالرأى الذى يعتمد على القواعد العامة للدين ، هو
الذى يحكم بين هذه السنين المختلفة ويرجع سنته على سنته . . . »

ويواصل الأستاذ بحثه القيم في القياس فيقول : « . . . ولا معنى
لتخرجنا من العمل بالرأى في الفقه وهو من الفروع ، مع أننا نعمل به في
العقائد وهي من الأصول ، فنرجح به عقيدة على عقيدة ، ونرجح به دليلاً على
دليل ، حتى لقد ذهبنا في ذلك إلى أنه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل
وجب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل أو العمل بدليل العقل ... »

وإذا صار العلماء والفقهاء إلى الأخذ بالرأى على هذا الشكل ،
وجدنا فيه وسيلة عظيمة لجمع كلمة المسلمين لأنهم لا يختلفون في القواعد
العامة الثابتة في الدين بيقين ، فيمكن أن يجرى حكمها على كل فرقة
من الفرق ولا ترضى فرقة أن تخرج على حكمها . . . وبهذا نصل إلى فقه
إسلامي أكمل من ذلك الذى انفردت به كل فرقة . . . » فجاء ذلك
الفقه الكامل يفي بحاجة المجموع وعلى أساس مصلحة الجميع .

« . . . وسيكون مع هذا فقهاً يدنو من حكم العقل ولا يجافيه ، لأنه باعتماده على الرأي يكون للعقل مجال في أحكامه ولا يقتصر فيها على النقل الخالص . وهذا يعطيه قوة يعلو بها على القوانين الوضعية التي تراحمه الآن مزاحمة شديدة . . . »

هذه بعض آراء الأستاذ عبد المتعال في الإجماع . وهو يعتقد أنه قد سلك فيها خير سبيل يمهد به لفتح باب الاجتهاد ويمكن جميع الفرق الإسلامية من الاشتراك فيه . وهذا أمر لم يتسن لفقهاءنا إلى يومنا الحاضر ، وانه لعمل عظيم لم يسبق مثله في الإسلام وسيجنى منه المسلمون منه ما لم يجنوه في ماضى الأيام . . .

وبعد ذلك يعرض الأستاذ عبد المتعال آراءه واجتهاده في بعض الأحكام الفقهية - وهي تدلل على علم غزير واطلاع واسع ، واستقلال في التفكير ، لم يتقيد برأى سابق أو اجتهاد سابق بل تقيد بروح الشريعة وجعل من التقدم والإصلاح والمصلحة العامة والخير المشترك الهدف والغاية .

ونحن نشارك الأستاذ عبد المتعال آراءه وأحكامه . والذي نرجوه أن يسير العلماء والفقهاء في البلاد الإسلامية والعربية على نهج الأستاذ في سبيل فتح باب الاجتهاد وأن يتابعوا دراستهم لهذا الموضوع الخطير . . . في ذلك خدمة جليلة للفكر وللناس في هذا العصر وللأجيال القادمة وسيدكر التاريخ هذه الخطوات التي تمهد لفتح (باب الاجتهاد) بالتقدير والإكبار .

وجماع القول :

- ١ - الاجتهاد واجب على المستوفين لشروط الاجتهاد .
- ٢ - إن الشرع يدعو للتفكير وإعمال العقل والإنتاج الفكري والروحي والعلمي .
- ٣ - يحمل الشرع على التقليد الأعمى والتقييد بالأقدمين والحجر على الأفكار والآراء .
- ٤ - الإسلام يدعو إلى فتح أبواب الاجتهاد . وسد هذه الأبواب مخالفة لنصوص الشرع .
- ٥ - الأساس في الاجتهاد : العقل والمصلحة العامة والخير المشترك .
- ٦ - لا تقدم للعرب والمسلمين إلا إذا كان للعقل مجال في أحكام الفقه ، وكان الدليل والقائد في الاجتهاد .

الباب الثالث

سلطان العقل عند المعتزلة

- سلطان العقل — قوانين العدل — تفسير المعتزلة للقرآن —
- الآيات المتشابهات — واصل بن عطاء والعلاف — النظام ومنهاجه في
- الدرس — الجاحظ وتحرير العقل — السك والتهجربة في تراث الجاحظ —
- العقل عند الجاحظ من أسس التشريع — إحياء روح المعتزلة .

كان المعتزلة دعاة عقيدة وقادة الحرية في الرأي ومن أعظم المصلحين
الدينين الذين ظهوروا في القرن الثاني للهجرة .

قالوا بسلطان العقل وآمنوا به فأطلقوا له العنان وجعلوه حكماً في كل
شيء ، وبحثوا على ضوئه في جميع الموضوعات دينية كانت أو علمية .
فالعقل عندهم هو المرجع وهو الأساس . فإذا تمحوا إلى العقل ، وإذا
حاجبوا فبحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة وإقدام ،
ويأخذون بالنقل إذا سائر العقل والبرهان العقلي ، ويروونه إذا خالفه
وناقضه ولم يحتمل تعليلاً أو تأويلاً .

وقد أبجاد الأستاذ أحمد أمين في بحثه وتحليله لأصول المعتزلة حيث
قال بشأن مسلك المعتزلة في تمجيد العقل والرجوع إليه : « . . . لقد
قرروا — أي المعتزلة — سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل
بسلطان ، بل تقف عند النص فما كان محكماً واضحاً عملنا به ، وما كان
متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله . وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيه
أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح
أو كالخشب في اليم . وعندى أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية
الإرادة والغلو فيهما خير من الغلو في أضدادهما . وفي رأي أنه لو سادت
تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين — أعني سلطان العقل وحرية الإرادة —

بين المسلمين في عهد المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي وقد أعجزهم التسليم وشلتهم الخبر وقعد بهم التواكل . . . »

والواقع أن للمعتزلة الفضل الكبير في إعزاز العقل وتمجيده وترقيته وأنهم السابقون في تقرير سلطان العقل وفلسفة الدين ، وقد مهدوا الطريق لمن أتى بعدهم من (إخوان الصفاء) وفلاسفة العرب والإسلام . وللمعتزلة كذلك الفضل الأول في وضع الأسس الأولى لعلم الكلام وعلم البلاغة ؛ وفي أقوال بعض المتكلمين من المعتزلة ما يدل على أنهم قد وضعوا الأسس التي بنى عليها فيما بعد (علم البحث والمناظرة) .

روى الأصفهاني قال : « . . . اجتمع متكلمان . فقال أحدهما : هل لك في المناظرة ؟ فقال على شرائط : ألا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب . ولا تحكم ، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك ، ولا تجعل اندعوى دليلاً ، ولا تجوز لنفسك تأويل مثلها على مذهبي ، وعلى أن تؤثر التصديق وتنقاد للتعريف ؛ وعلى أن كلا منا يبقى مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته . . . »

في هذه الأقوال تتجلى الروح العلمية الصحيحة التي كان لها أكبر الأثر في أسلوب الكثيرين من الفلاسفة والعلماء مما جعل هؤلاء يتوخون في كتاباتهم الحقيقة والوصول إلى الحق .

وفوق ذلك فقد كان المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية لتأييد

نزعاتهم وآرائهم .

لقد وسع المعتزلة دائرة التفكير فقالوا بسلطان العقل في معرفة الخير والشر ، وأن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ولو لم تصل إلى العقل أوامر الشرع .

ووصل تمجيد المعتزلة للعقل حداً دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل ، وتحوير العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية وقالوا : « إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل »

ولم يقفوا عند هذه الحدود بل كثيراً ما هاجموا النقل وشنوا على رواة الحديث حملات قاسية . ورفضوا كل حديث يخالف العقل . . « وقد حاول بعضهم أن يبطلوا الحديث كله من أساسه فقالوا إن خبر الواحد العدل لا يوجب العلم ، ذلك أن الأحاديث كلها أخبار آحاد . . » قال المعتزلة بأن الحسن حسن لا لأن الشرع أمر به ، بل لأنه حسن بذاته ، وكذلك القبيح قبيح لا لأن الشرع نهى عنه ، بل لأنه قبيح بذاته .

واتفقوا على أن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ؛ كما جاء في الملل والنحل للشهرستاني « وأن اعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك » .

وذهبوا إلى أن المفكر الذي يقصر في معرفة شيء من هذه الأمور فقد استوجب العقوبة .

ومن علمائهم — كالنظام — من رأى أن الإنسان العاقل يتوصل بالتفكر والتأمل إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع .
 وذهب العلاّف مدى أبعد من المدى الذى سار إليه النظام فى تقدير العقل فقال « . . . إن معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته تتم بضرورة العقل — أى لأول وهلة ودون رويه . . . »

قال المعتزلة بسلطان العقل وإرادته وتحرره من سلطان القدر .
 فذهبوا إلى : « . . . أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرا ، ومستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة . والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم وفِعْل هو كُفر ومعصية ؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً . . . »
 كما ذهبوا إلى أنه لا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر به ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية . . . وهو المجازى على فعله . . . » وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . . . »

فالمعتزلة لم يأخذوا بنظرية (الجبر) ، وقد نفوا القدر بشدة :
 « . . . ورفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد آلة صماء لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار . . . وإنما تسيرها يد القضاء من وراء ستار . . . »

ويرى كثير من المفكرين أن المعتزلة بآرائهم هذه وأقوالهم فى التحرر من سلطان القدر « . . . قد أثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية — حرية الفكر والعمل — ويقدرّون المواهب العقلية . وكانوا لذلك دعاة الرأى

والإرادة في الإسلام . . . »

إن المعتزلة بنفهم القدر عن أفعال العباد الاختيارية المكتسبة
« . . . قد أصابوا هدفين وحققوا غايتين عظيمتين . . . »

فقد نفوا الظلم عن الله تعالى ودافعوا عن العدالة الإلهية من جهة . وأعلوا
من شأن الحرية الإنسانية من جهة أخرى . فاعتبروا الإنسان حرّاً في
اختيار أفعاله ورفعوا بذلك من مقامه وجعلوه « مخلوقاً عاقلاً مفكراً مدبراً
جديراً بتحمل المسؤولية . . . »

* * *

وقال المعتزلة: إن الله والعالم سائران « على قوانين العدل ألزم الله بها
الإنسان والتزم هو بها . . . » فتقيد بقوانين يخضع إليها في معاملته المطيع
والعاصي ، وفي دخول الجنة والنار .

وفي الواقع أن القوانين التي التزم هو بها لم تقف عند الإنسان ومعاملته ،
بل شملت الكون بأجمعه . فهناك قوانين تسيّر حركات العالم وموجوداته ،
وهناك أنظمة تسيطر عليها أوجدها الله منذ الأزل والتزم هو بها وألزم بها
الكون لا تحيد عن الطريق التي رسمها ، وقد نزلها عن الشذوذ والتناقض .
ومن يبحث في هذا الكون ويستعنى في الوقوف على أنظمتها وقوانين العدل التي
تسوده ، يجد أن لا شيء فيه إلا ويسير ضمن دائرة من القوانين لا يتعداها .
وأن ما يسيطر على أصغر أجزاء المادة يسيطر على أكبرها ، وأن النظام
الموجود في السيارات والشمس هو بعينه في الجواهر الفرد ، في الكهارب ،

فى النوايا . وفى هذا آيات لأولى الألباب الذين يتفكرون فى نظام هذا الكون وفى القوانين التى ألزمه الله بها وسيّره بمقتضاها .

* * *

وفوق ذلك فقد كانت النزعة العقلية هى الغالبة على المعتزلة حتى إن بعضهم قرر ديانة عقلية خاصة استنبطوها من أساس الأديان الثلاثة السماوية . ومن التعاليم الدينية عند الفرس والهنود ، ومن الآراء الفلسفية الشائعة فى زمانهم .

وهذه الديانة توفق بين الآراء المتخالفة ، وتقوم « . . على أن فى الإنسان علماً فطرياً يودى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم . خلق العالم ووهب الإنسان عقلاً به يعرفه وبه يميز الخير من الشر . ويقابل هذه الشريعة الفطرية أو العقلية المعارف التى ينزل بها الوحي وهى مستفادة من مصادر خارج عن فطرة الإنسان . . »

* * *

وفسر المعتزلة القرآن الكريم على أساس العقل ، واعتمدوا على المعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول ، فلم يسيروا فى التفسير كغيرهم من الذين سبقوهم فى الاكتفاء بالنقل عن الصحابة والتابعين ، بل أتوا إلى العقل وجعلوه أساساً ومرجعاً ، يتجلى لنا ذلك فى تفسير مجاهد المكي مثلاً ، فقد نحا فى تفسيره نحو العقل ولم يتقيد بتفسير الصحابة والتابعين . ريقول جولدتسيهر : إن ميل مجاهد فى الرجوع إلى العقل يظهر فى قصة مسح أهل

السبت قرده فيقول: إن الله تعالى لم يمسخهم في أجسامهم بل في قلوبهم،
وان ذلك ليس إلا من قبيل التمثيل .

ويظهر ميله العتلى كذلك في تفسيره للقصص الدينية غير القرآنية
« . . . وكان مجاهد لا يسمع بأعجوبة شعبية حتى يفحصها ويذهب
بنفسه إلى مكانها لينظر إليها حتى لا يفسر ذلك إلا بعد معاينتها . وكان
من أسهل الناس في الرأي والفقه . . . » وقيل إنه قال : « أفضل العبادة
الرأى الحسن . . »

وهناك تفسير الزمخشري في كشّافه الذى يُعدّ مثلاً عالياً لتفسير المعتزلة .
وهو المعتبر ككتاب أساسى للتفسير « . . . اعترف به الخصوم والأصدقاء
على السواء . . » وقد رجع إليه علماء المعتزلة وأهل السنة وسطوا عليه واقتبسوا
منه الشيء الكثير . ومن الكشّاف يتبين أن الزمخشري قال : إن العقل هو
المدرک للمعرفة الدينية والمرشد إلى الحق ، وإن الأنبياء استدّلوا على صدق
رسالاتهم بالعقل ، وإن الله أرشدهم بأسانيد من العقل يستدلون بها . وإن
الرسول قد أرسلهم الله للكفار منبهين من الغفلة باعثن على النظر .
وما إرسالهم إلا تميماً للحجة ، لأن العقل قبل الرسل كان قائماً بما نصبه
الله من الأدلة . ومما لاشك فيه أن المعتزلة حين جعلوا العقل مقياساً للحقائق
الدينية إنما قاموا بخدمة جليلة « . . . هي كفاحهم ضد الخرافات
والتصورات المخالفة لطبيعة الأشياء التى وجدت طريقها إلى الدين . . » .
وكان المعتزلة في تفسير الآيات المتشابهات يحكمون العقل ليكون

فبصلاً بينها .

ويرى الزمخشري أن هناك حكمة دعت إلى أن يوحى الله بآيات محتملة المعنى أو آيات متشابهات . إذ لو كانت جميع الآيات محكمة لتعلق الناس بها بسهولة مأخذها . ولأعرضوا عما يحتاجون فيها إلى التفحص والتأمل من النظر والاستدلال : « . . . ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذى لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به . ولما فى المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه . ولما فى تقادح العلماء وإتباعهم القرائح فى استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجلية والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله . ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة فى كلام الله ولا اختلاف . إذا رأى فيه ما يتناقض فى ظاهره . وأهمته كل ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد — ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه ، وتبين مطابقة المتشابه للمحكم — ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة فى إتقانه . . . »

ويلق جولدتسيهر على هذا فيقول : « . . . وبهذا البيان تكون القاعدة التى رسمها الله هى الطريق الذى يوصل إلى معرفة الحق فى تفسير تلك المتشابهات وعليها يجب الاعتماد فى تحصيل ذلك . تلك هى رسالة التفسير عند المعتزلة وذلك هو واجبهم . . . »

لقد سلك علماء المعتزلة فى تفسير القرآن طريقاً مبتكرة فاتبعوا الطريقة اللغوية الصارمة — كما يسميها جولدتسيهر — « فيحاولون أولاً إبطال المعنى

المشتبه في اللفظ القرآني، ثم يشتون لهذا اللفظ معنى موجوداً في اللغة يزيل هذا الاشتباه في أول الأمر . . . » .

* * *

وكذلك اعتمد علماء المعتزلة في طرقهم التفسيرية على الفروض المجازية في الكلام ، وقد رأوا في ذلك كله ما يحقق غرضهم من تفسير القرآن تفسيراً عقلياً . فالقرآن في نظرهم يمثل «القمة العالية في كمال الأسلوب والنظم» وهو في نفسه يقبل ذلك ويحتوى على كل أنواع الجمال البديع في الأسلوب كالمجازات والاستعارات . وعلى هذا الأساس فسّروا العبارات التشبيهية الواردة في القرآن الكريم وقبلوا الصيغ التمثيلية، ولبّأوا إليها وإلى التخيل في تفسير كثير من الآيات . وقد ثار بعض الفقهاء والسّنين وغيرهم على المعتزلة واستنكروا طرقهم هذه في التفسير . ولكن ذلك لم يزد علماء المعتزلة إلا تمسكاً بأساليبهم واتجاهاتهم التي يرون فيها الطريق الصحيح في تفسير القرآن تفسيراً عقلياً خالصاً .

وجماع القول أن اعمال المعتزلة التفسيرية « . . . التي توجهت إليها جهودهم الشريفة في حماية كلام الله صيرتهم إلى الشكاك على أساس العقل . هذه الأعمال قد أنتجت تأليف واسعة في بناء علمي منظم ودلت على تقدم مدرسي مذهب . . . »

ولسنا بحاجة إلى القول إن سلوك علماء المعتزلة هذا السلوك في تفسير القرآن على أساس العقل قد قادهم إلى عدم الأخذ بالأحاديث التي تغاير

أسسهم ومذهبهم ، بل دفعهم سلطان العقل إلى إنكار ما لا يتفق من الأحاديث مع العقل .

* * *

وظهر في المعتزلة مفكرون من الطراز الأول أمثال واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد . ويرجع للأول الفضل الأكبر في تأسيس الاعتزال على أسس علمية .

وكان أبو الهذيل العلاّف من أبرز رجال المعتزلة وهو شيخها « ومقدّم الطائفة ومقرّ الطريقة والمناظر عليها . . . » . وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد أوردها الشهرستاني في كتابه الملل والنحل بشيء من التفصيل . ومن هذه يتبين أنه تمكّن من تنظيم مبادئ (المعتزلة) وإيجاد وجهات نظر جديدة لم تكن تُعرف من قبل . ولا عجب في ذلك؛ فقد أخذ كثيراً عن الفلسفة اليونانية طبيعياتها وإحياتها ومزجها بمبادئ الاعتزال . وهذا ما جعل بعض المؤرخين ينسب إلى العلاّف الفضل الأول في تطعيم مبادئ الاعتزال بمبادئ الفلسفة . وكان يرى : « . . . أن الإنسان مكلف بالأشياء التي يستطيع العقل التمييز فيها بين الخير والشر ولو لم تصل إليه أوامر الشرع ، وإن قصر في ذلك استوجب العقوبة . فيجب عليه الصدق والعدل والإعراض عن الكذب والجور ولو لم يصله شرع في ذلك ، لأن العقل يستطيع أن يدرك حسنها وقبحها لما فيها من صفات حسنة أو قبيحة . . . »

وكان العلاّف لا يؤمن بالتنجيم وقال إنه عمل باطل .
 وكان العلاّف قليل الإيمان بنقلة الأخبار : وكان لا يأخذ بالخبر
 إلا بعد درس واستقصاء . وقد وضع قواعد صارمة لذلك فقال : إن الحجّة
 في الأخبار الماضية لا تثبت بأقل من عشرين نفرًا منهم واحد أو أكثر
 من المعصومين عن الخطايا الذين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر .
 أما خبر ما دون الأربعة فلا يوجب حكماً . وخبر ما فوق الأربعة
 إلى العشرين يصحّ العلم به وقد لا يصحّ . . . ذلك بأن الحجّة لا تُجبّ
 بأخبار الفاسقين والكافرين . فلا بد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب
 والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجّة بأخبارهم في كل زمان . . .
 ومن الطريف أن العلاّف كان يعتقد أن الأمة في كل عصر لا تخلو
 من عشرين من المعصومين على أقل تقدير .

ويرى البغدادي « . . أن العلاّف أراد بهذا القول أن يعطل الأخبار
 الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها ، لأن نقلة الأخبار ينبغي أن يكون
 فيهم واحد من أهل الجنة (المعصومين الأتقياء) أي واحد على رأيه في
 الاعتزال ، لأن من لم يكن كذلك لا يكون مؤمناً ولا من أهل الجنة . . . »

* * *

ومن أئمة الاعتزال النظام الذي « طالع كثيراً من كتب الفلاسفة
 وخلط كلامهم بكلام المعتزلة » . . . وانفرد عن أصحابه بمسائل عديدة ؛
 منها ما يتعلق بالقدر والإرادة وأفعال الباري والنفس والروح والجوهر ،

ومنها ما يتعلق بإعجاز القرآن والإجماع والوعد والوعيد . وقال : « إن المفكر إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال . . » وقال بتحسين العقل وتقييده في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله . وقال : لا بد من خاطرين : أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار .

وامتاز النظام بالنبوغ والاستقلال في التفكير . ويرى الأستاذ أحمد أمين أنه ذو عقلية قوية سابقة لزمها « . . . فيها الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في أوروبا وهما الشك والتجربة . . » .

قال النظام في الشك : « . . الشاك أقرب إليك من الجاحد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك . . »

واستخدم النظام التجربة في بعض الحالات كما يستخدمها الكيميائي أو عالم الفيزياء اليوم ؛ فقد ورد في كتاب الجاحظ في هذا الشأن ما يلي : « . . . فلقد سقى الخمر للحيوانات ليرصد نتائج ذلك ؛ فجربها على كل عظيم الجثة ؛ كالإبل والحواميس والبقر ثم على الخيل العتاق والبراذين ، ثم على الطباء ، والشاء ، ثم على النسور والكلب وابن عرس ، ثم أتى بجوارح فكان يحتال على الأفاعى حتى يصب في حلقها بالأقماع ، وشاهد فعل الخمر في هذه الأجناس المختلفة . . . وكذلك احتال النظام على أسد مقلم الأظفار فسقاه ليعرف مقداره في الاحتمال . . . »

وقال النظام : « . . . إني لم أجده في جميع الحيوان أملح سكرًا من
الظبي . ولولا أنه من الترفه لكان لا يزال عندي الظبي حتى أسكره وأرى
طرائف ما يكون منه . . . »

وفي كتاب الحيوان للجاحظ أمثلة أخرى تدل على البحث العلمي
والتجربة الصحيحة الدقيقة . واستعمال المنطق السليم في البحث عن الحقائق ،
واستخراج النتائج واستنباط العلاقات . . .

وقال النظام بأن الجزء يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية ، ولا بعض إلا وله
بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء « . . . وإذا كان الجزء
قابلًا للتصنيف إلى ما لا نهاية فإن الجسم وإن كان يتناهي في المساحة
والذرع . إلا أن أجزائه لا تتناهي من حيث التجزؤ . . . »

وقد خالف النظام بهذا القول أستاذه العلاّف الذي كان يأخذ برأى
(الجزء الذي لا يتجزأ) ، فدلل النظام على استقلاله بالرأى وعلى عدم
اتباعه شيوخته وأساتذته اتباعاً أعمى . فهو يمحّص الآراء ويدرسها ويسخر
فيها عقله وفكره ، فإن اقتنع أخذ بها ، وإن لم يقتنع سار إلى نفيها وأعلن
رأيه فيها صراحة دون مواربة ودوران .

وبحث النظام في الحركة والسكون . وزعم أنه لا سكون أصلاً وإنما
حركة . فالحركات هي الكون لا غير .

وقال النظام : إن الله خلق الناس والحيوانات والنباتات وسائر الموجودات

دفعه واحدة وفي وقت واحد وأكن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها لا في خلقها . وقد قرأت تعليقاً طريفاً على هذا القول للأستاذ زهدى حسن جار الله في كتابه المعتزلة . فهو يستنتج منه أنه قريب من نظرية النشوء والارتقاء « . . لأنه يدل على أن العالم على ما هو عليه الآن من الرقي والترتيب كان في فكر الله قبل أن يخلقه ، وأنه تعالى خلق الموجودات وأكن بعضها في بعض ، ثم أخذ يظهرها على الترتيب الذي وضعه لها . . »

• • •

والنظام ينكر الإجماع وقال: « إنه غير ممكن والعلماء متفرقون في الأمصار على النحو الذي نشاهده . . » ويقول: وإذا أمكن الإجماع فقد يجوز أن تجمع الأمة على الضلال من جهة الرأي والقياس ، ولهذا لا عجب إذا رأيناها لا يؤمن بأصل إلا القرآن والعقل .

والنظام كذلك بعيد عن الخرافات ، يبحث الأمور بعقله في هدوء وطمأنينة ويحارب أوهام العوام . وكان واسع الحرية في التفكير يحكم العقل في الأحاديث : « . . فإن كان عقله لا يقر الحقيقة التي رواها الحديث أنكر الحديث في شدة غريته . . . » ، ويسير في القول بسلطان العقل إلى أبعد من ذلك؛ فنراه جريئاً في نقد المحدثين وقليل التصديق بما يروى عن المفسرين حول الآيات من الأخبار ، وكان يميل إلى الوقعة في كبار الصحابة — كما قال الشهرستاني — فقد نقدهم ونقد الفقهاء

ورجال الدين . ووضع جميع هؤلاء موضع سائر الناس وشرح أعمالهم السياسية وآراءهم الفقهية .

ولم يقف عند هذه الحدود ، بل فسر القرآن حسب ما يؤدي إليه عقله . وقد انتهى به هذا المطاف إلى التهجيم على أئمة الدين وإلى تسفيه آراء الصحابة والفقهاء في تفسير بعض الآيات .

وكذلك لم يسلم من النظام الفلاسفة من اليونان والعرب . فقد كان شديداً في نقدهم بارعاً في إلباسهم الخطأ ، فخطأً أرسطو وخطأً الذريين وخطأً الطبيعيين وكان في نقده وتهجمه يحكم العقل والفكر لا العاطفة والدين .

وقد أدى اعتداده بعقله إلى الإتيان بآراء فيها شذوذ وخروج فقال : « إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي ولا دلالة على صدقه في دعواه بالنبوة وإنما وجه الدلالة على صدق ما فيه من الأخبار والغيوب أما النظم والتأليف فإن الناس قادرون على مثلها ولكن الله تعالى صرف أذهانهم عن معارضة القرآن ومنعهم عن الاهتمام به جبراً وتعجزاً ، ولو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله فصاحة وبلاغة . . . »

ووضع النظام منهجاً بديعاً للدرس ، وقد نقد من يسير في تعلمه على طريقة حشو المعلومات في الذهن حشواً ، وقال : إنه ينبغي على طالب العلم أن يختار من الكتب الجيدة المتقى ، لأن العلم ليس في جمع الكتب

وحفظ ما فيها ، وإنما هو بالتعقل . ولعله أول من أتى بالفكرة القائلة بأنه يجب أن يكون للعالم ثقافتان : « . . ثقافة عامة فيأخذ من كل شيء بطرف ، وثقافة خاصة وهي أن يتخصص في بعض الفروع ويتعمق فيها ويتبحر . . . »

✽ = ✽

ومن المقدّمين في الاعتزال الجاحظ : فقد كان واسع الاطلاع على لغة العرب وأشعارهم وأخبارهم ، متمكّناً في العلوم الدينية والقرآن والحديث والمذاهب الكلامية .

طالع كثيراً في الفلسفة اليونانية وإلهياتها وأخذ عنها . كما أخذ واقتبس من تراث الهند والفرس — وكان لهذا أبلغ الأثر في آرائه وسعة أفقه وميله إلى التجديد . . . » فالجاحظ نزاع إلى التجديد ، وهو لا يرى بأساً بأن يدخل العربية عنصر من عناصر آداب الأمم المعروفة في عصره المشهورة بالعلم والحكمة والأخلاق والأدب . . . » كما يقول الأستاذ شفيق جبري في كتابه النفيس « الجاحظ . . »

ولقد جاء في كتاب الحيوان ما يؤيد نقله وأخذه قال : « . . . وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان .. وحوّلت آداب الفرس فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً . . . وقد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة ، ومن قرية إلى قرية ، ومن لسان إلى لسان .. حتى انتهت إلينا وكنا آخر من ورثها ونظر فيها . . »

والجاحظ أعظم رجل أخرجته مدرسة النظام على رأى - دى بور- وهو فيلسوف ضيعى سار على غرار النظام فى منهج البحث ، وتحرير العقل . وفى الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين . واستطاع بأسلوبه العذب السهل أن يخلو نقاطاً غامضة فى بعض البحوث العقلية والفلسفية ، وفى موضوعات الاعتزال . « . . وقد وسّع ضيقها وقربها إلى كل ذهن يفهم ، فاتسعت دائرة المعارف ووصلت به إلى أذهان لم تكن تسيغ أقوال الفلاسفة والمتكلمين . وأقنع عقول قوم لم يكن يقنعهم القول الموجز والتعبير المجمل . . . »

والجاحظ مخلصٌ للحق محبٌ للمعرفة شغوف بالصدق والإنصاف ؛ يتجلى ذلك فى مقدمة كتاب الحيوان حيث قال : « . . جنبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً وبين الصدق سبباً . وجبب إليك الثبوت . وزيتن فى عينيك الإنصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى . وأشعر قلبك عزّ الحق . . . »

وكان رائده الحق وضالته الحقيقة ؛ ينشد الوصول إليها عن طريق الثبوت والتجربة ، والعقل ، والبرهان .

وفى سبيل الوصول إلى الحقيقة كان يستعين بحواسّه « فيستعين باللمس أو بالذوق أو بالرؤية أو بالشمّ أو بسؤال أهل المعرفة والعلم ، متوثقاً فى كل خبر يسمعه . متشبّثاً فى كل كلام يبلغ إليه حتى يكون على هدى من أمره ، وحتى يعرض هذه الحقيقة فى أوضح معارضها ، فلا يخامر شك .

فيها . وأى شك العيان القاهر والخبر المتظاهر . ومرة كان يستعين بآلة العقل ، . . . ولقد أحكم استعمال عقله . . .

وفي تجربته وعيانه وسماعه ونقده وشكّه وتعليقه . كان الجاحظ يطلع علينا في صورة العالم الذي يعمل عقله في البحث عن الحقيقة . . . »

* * *

كان الجاحظ يؤمن بأن العلم « مشاع » ليس ملكاً لأمة دون أخرى . وأنه إنما وضع ليستفيد جميع الناس على تعدد أهوائهم واختلاف نحلهم . جاء في مقدمة كتابه الحيوان ما يلي : « . . . وهذا كتاب تستوى فيه رغبة الأمم وتتشابه فيه العرب والعجم ، لأنه وإن كان عربياً اعرابياً وإسلامياً جماعياً ، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة ، وأشرك بين علم الكتاب والسنة . وبين وجدان الحاسة وإحساس الغزيرة . . . »

لقد أوضح الجاحظ في هذه الكلمات الأصول التي سار عليها في كتاب الحيوان في تحرى الحقيقة والاستعانة بالعقل والحواس في سبيل الوصول إلى معرفتها . وهذا يعنى اللجوء إلى التجربة والمعاينة والتحقيق ليتثبت من صحة النظرية أو الرأي ، وليكون الحكم أقرب إلى الصحة والحقيقة .

وأدرك الجاحظ ما في الإنسان من مزايا تدفعه إلى التقدم . جاء في كتاب الحيوان قوله : « . . . وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل

من كان قبلنا فينا . على أنا قد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا ، كما أن من بعدنا يجد من العبر أكثر مما وجدنا . . . »

ومن هنا يتجلى إدراك الجاحظ لما أدركه بعض الفلاسفة في هذا العصر . . . فقد سبقهم في ملاحظتهم عن الإنسان ومزاياه التي أدت إلى التقدم والارتقاء . فالإنسان يأخذ ما عمله غيره ويضيف إليه . وكيفية الأخذ ومقدار الزيادة مرهونان بعوامل عديدة لا شأن لنا بها الآن . وهذه المزية الكامنة في الإنسان هي التي تميزه عن الحيوان . فالإنسان منذ الأزل يعتمد على غيره . ويجد العبرة في من سبقوه ، ثم يحاول الإتيان بشيء جديد . وعلى هذا فالاعتماد والابتكار هما من العوامل اللازمة لتقدم الإنسان . بل لا تقوم حضارة ولا تزدهر مدينة إلا على أسس من الاعتماد والابتكار . فلقد اعتمد المصريون على البابليين والكلدانيين والفينيقيين ، واعتمد الإغريق على المصريين ، كما اعتمد الرومان والهنود على من سبقهم من الإغريق وغيرهم .

وأخذ العرب عن هؤلاء ، واقتبست أوروبا عن العرب وعن الذين سبقوهم . وهكذا فالجهود الفكرية ملك عام يمكن لمن يريد أن يعتمد عليها ويقتبس منها وأن يخرج بالعبر التي تؤدي إلى الحركة والتقدم . وللجاحظ آراء قيّمة في العقل والإرادة تدارسها العلماء والفلاسفة في عصره والعصور التي تلتته ، فالإنسان عند الجاحظ قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء .

وهو يرى أن لا فضل للإنسان إلا بالإرادة . وأن الأفعال تصدر عنه بالطبع ، وإن كل علمه اضطرارى يأتيه من الله . بل إن المعارف ليست من فعل الإنسان لأنها « . . . متولدة إما عن اتجاه الحواس أو من اتجاه النظر » ، ولذلك قال إن الإنسان في تحصيل معارفه ليس له إلا توجيه الإرادة ، وما يحدث بعد ذلك فاضطرار وطبيعة . ويقول الجاحظ في هذا الشأن : « . . . إن المعارف كلها ضرورية ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كسب سوى الإرادة ، وتحصل أفعاله منه طباعاً . . . » . وقال أيضاً بالقدر خيره وشره من العبد وبسلطان العقل ؛ لا يسلم بصحة شيء إلا إذا استساغه العقل ، فالأدب عنده خاضع للنقد ، وكذلك فلسفة أرسطو فقد انتقدها وعاب على أرسطو أموراً كثيرة تتعلق بالأصول التي كان يتبعها في تحقيقاته . فهو — أى الجاحظ — يرى أن أرسطو لم يثبت بعض الأمور بالعيان والسمع والامتحان والتجربة .

وقد أتى في كتاب الحيوان على بعض أقوال أرسطو في الحيوان ففندها وأظهر نواحي الضعف فيها ، وبين كيف أن أرسطو لو لحأ إلى التجربة لتحقيقها لما قال بها ولما أتى على ذكرها . وكذلك أنكر الجاحظ على آخرين من فلاسفة اليونان أشياء جاءوا بها ، وقد ردّها ولم يتقيد بها ؛ لأن العقل لا يستسيغها ولا يقبلها ودعا إلى نبذها .

وإن المتتبع لآراء الجاحظ وتراثه يلمس أنه لم ينقد للنقد وحده ،
« وإنما للوصول إلى الحقائق » فالحقائق هي ضالته في نقده .

وكان الجاحظ مطبوعاً على البحث عن أصل كل شيء وعن علته ،
دون أن يقتصر على الانقياد والتقليد . وقد ورد في كتابه الحيوان في
مواضع كثيرة ما يدل على أنه كان يرد الرأي إلى العقل ، ولا يأخذ بأي
شيء حتى يحكم عقله ويجعله المرجع الأخير ، فإن أجاز العقل ذلك
الرأي أو الشيء أجازته وأخذ به ، وإن لم يجزه أهمله وربما .

وكان يستعين بالعقل إلى أبعد الحدود ، ولا يعتمد على الحواس
إلا على أساس معونة العقل . قال في هذا الشأن : « فلا تذهب إلى
ما تريك العين ، واذهب إلى ما يريك العقل . وللأمر حكمان : حكم
ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقل . والعقل هو الحجة . . . » فالأدلة
والبرهان هي دليله وطريقته في البحث .

وكان الجاحظ لا يجعل الشيء الجائر كالشيء الذي تثبته الأدلة
ويخرجه البرهان من باب الإنكار . ويقول الأستاذ شفيق جبرى في هذا
النصدد ما يلي : « . . . فالأدلة والبراهين من أعمال العقل ، وهذه الطريقة
إنما هي طريقة ديكارت ملاكها العقل ومدار طريقته على هذه الكلمة :
« لا تصدق إلا ما كان واضحاً ، صدق ما كان واضحاً » . فالوضوح
إنما هو أصل الأمر في اليقين . فما ينبغي لقوة من القوى الظاهرة أن يكون
لها سلطان على حرية تفكيرنا . وما القوى الظاهرة إلا السلطة والأوهام

والمصلحة والأحزاب . . . فما أشبه قول ديكارت لا تصدق إلا ما كان واضحاً بقول الجاحظ ؛ لا أجعل الشيء الجائر كالشيء الذى تثبته الأدلة . . . » .

وكذلك لم يسلم الحديث النبوى من نقده ، فقد أدخله فى دائرة العقل ولم يقبل الأخذ به إلا على أساس العقل . وإذا اختلف الناس فيه — أى الحديث — فالحكم للعقل لا لغيره . وفى رأيه أن اتباع الآراء دون تمحيص وروية عجز . وقال بضرورة إرجاعها إلى العقل وإخضاعها له . ومن يطالع على كتاب الحيوان يتبين له صحة ما ذهبنا إليه فى تقيده بالعقل والأخذ بما يميزه العقل ومن مهاجمته رجال الحديث لأنهم — على رأيه — جماعون لا يشغلون عقولهم . وقد قال عنهم فى الكتاب المذكور : « . . . ولو كان يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة . ولكن أكثر الروايات مجردة . وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة ودون الإخبار عن البرهان . . . »

وفى هذا الكتاب الجامع تتجلى دقة الملاحظة والتمحيص عند الجاحظ ، فهو يلجأ إلى التجربة ليتحقق من صحة نظرية من النظريات أو رأى من الآراء ، فقد جرب فى الحيوان والنبات ، وفى كل تجربة كان يسير على نهج خاص ، فى بعضها « . . . كان يقطع طائفة من الأعضاء ، وفى بعضها كان يلتقى على الحيوان ضرباً من السم ، وحيناً كان يرمى بتجربته إلى معرفة بيض الحيوان والاستقصاء فى صفاته ، وكان

حيناً يقدم على ذبح الحيوان وتفتيش جوفه وقانصته . ومرة كان يدفن الحيوان في بعض النبات ليعرف حركاته . ومرة كان يذوق الحيوان . وكان في أوقات يبيع بطن الحيوان ليعرف مقدار ولده . وفي أوقات كان يجمع أصداد الحيوان في إناء من قوارير ليعرف تقاطعها . وكان يلجأ في بعض الأحيان إلى استعمال مادة من مواد الكيمياء ليعلم تأثيرها في الحيوان . ولم يقف الجاحظ عند التجارب بنفسه واتباع منهاج خاص لكل منها ، بل كان في كثير من الأحيان يشك في النتائج التي يتوصل إليها ويستمر في الشك وتكرار التجربة ، بل ويدعو إلى ذلك كله حتى تثبت صحة النظريات والآراء ، وتتجلى له الحقيقة فيتعرف على مواضع اليقين والحالات الموجبة لها . وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً : فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه »

إن قول الجاحظ هذا يشبه مذهب ديكارت في جعل الشك سبيلاً إلى اليقين . ويعلق الأستاذ جبرى في كتابه (الجاحظ) فيقول : « . . . هذا مذهب الجاحظ في التحقيق في كل أمر من أمور العلم والدين . . . جمع فيه بين معونة المادة ومعونة العقل . فكان هذا المذهب مقدمة للأصول التي بنى عليها (بالون) و (ديكارت) في العصور الأخيرة . . . فالجاحظ صاحب طريقة في تحقيقه . . . » ومن هذه الطريقة المعاينة والتجربة . وكان مفراطاً في هيامه بالمعاينة ، ومفراطاً في حبه للتطلع والتجربة . ونظرة إلى كتاب الحيوان تدل على صحة ما ذهبنا إليه .

ولست أعنى مما ذهبت إليه أن تجارب الجاحظ وتحرياته وتحقيقاته ومعايناته علمية بالمعنى الحديث وغير ناقصة ، وأنه كان يسير فيها كما يسير علماء القرن العشرين . فالجاحظ من علماء القرن التاسع للميلاد ، وليس من الحق أن نقيس نتاجه وتراثه وتجاربه بالمقياس الذى نستعمله فى هذا العصر . ولكن يمكن القول إن فى (الجاحظ) صفات العالم ، فهو من رواد الحقيقة ، ويحاول الوصول إليها عن طريق التجربة وغير التجربة ، وبمعونة المادة ومعونة العقل ، وإنه كان - كذلك - دقيق الملاحظة يبتعد عن الهوى ويتنزه عن الغرض فى ما يجرب أو يمحص .

ومنهاجه فى البحث أن يهزأ بالخرافات والآراء الشائعة غير المعقولة ، فكان لا يأخذ بأقوال الناس ، بل كان يحكم العقل فيما يقولون ويروون من قصص وأخبار عن الحيوانات وغيرها ، ويجرى فى تفسيره للظواهر والطبائع حسب المعقول وطبائع الأشياء ، وأبان صراحة بأن العقل الصحيح يجب أن يكون أساساً من أسس التشريع . وعلى هذا فالعقل عند الجاحظ هو المرجع ، وهو الحكم فى التفسير والأخذ بالأحاديث النبوية .

وترك الجاحظ ثروة علمية وأدبية أودعها فى كتب عدة ، وقد وصل بعضها إلى أيدينا . وهى : الحيوان ، والبيان والتبيين ، والبخلاء ، وغيرها من كتب الأدب .

أما مؤلفاته فى الاعتزال فلم يصل الناس شىء منها . ولعل أبلغ وصف

لتراث الجاحظ ما قاله أبو الفضل بن العميد الوزير : « إن كتب
الجاحظ تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً . . . »

* * *

والآن . . . وقد أشرف موضوع (سلطان العقل عند المعتزلة) على
ختامه لابد لنا من القول :

إن إحياء روح المعتزلة في إعزاز العقل وتمجيده ، والرجوع إليه واعتباره
الحكم والدليل - نقول إن إحياء هذه الروح يوجد الجراءة ويفتح الآفاق
أمام الفكر ويدفع إلى أعمال العقل وتحريكه ، فلا تقوم مع هذه حركات
رجعية ولا تنجح محاولات لإيقاف مجرى التقدم . ذلك أن هذه المحاولات
وتلك الحركات لا تثمر إلا في مجالات كبت الفكر وتجميده وتقديس
التقليد .

فإذا سادت روح المعتزلة الناس : وتغلغلت فيهم المبادئ التي تقوم
عليها من تمجيد للعقل وإيمان بالتححرر والانطلاق وتقديس لحرية الفكر -
لكان الناس والجماعات في علاقاتهم مع بعضهم على غير ما هم عليه
من تباغض وأنانية ومطامع ، ولنعموا بحياة آمنة غزيرة لا مكان للرجعية
أو الكبت فيها ؛ فتزدهر القيم الخلقية والإنسانية وتسود المبادئ التي تؤدي
إلى التقدم والإنتاج والإثمار .

الباب الرابع

مقام العقل عند بعض الفلاسفة والعلماء

سنركز في هذا الكلام على مقام العقل عن بعض الفلاسفة والحكماء ،
وأثر ذلك في نتائجهم دون ذكر مآثرهم في مختلف العلوم . كما سنحاول
إبراز الروح العلمية التي كانت تسيطر عليهم من اللجوء إلى التجربة والتحليل
والاعتماد على العقل في كثير من الآراء والنظريات والاستنتاجات ، مما أدى إلى
تقدم الفكر في أوروبا فيما بعد .

وفي كتابنا (العلوم عند العرب) وكتابنا (تراث العرب العلمي) صفحات
لمن يريد الاطلاع والتوسع ، ففيهما تفصيل لما أضاف هؤلاء وغيرهم من العلماء
والفلاسفة إلى ميادين المعرفة ولما أدوه من خدمات جليلة للإنتاج الفكري في
مجالاته المتعددة .

وقد اخترنا اثني عشر عالماً وفيلسوفاً وحكيماً من المقدمين للعرب في تاريخ
تقدم الفكر وهم ،

الكندي ، الرازي ، الفارابي ، ابن سينا ، البيروني ، أبو العلاء المعري ،
ابن حزم الأندلسي ، الغزالي ، ابن باجة ، ابن طفيل ، ابن رشد ، ابن
خلدون .

١ - مقام العقل عند الكندي

رأى الكندي بثاقب نظره أن الاشتغال في الكيمياء للحصول على الذهب مضيعة للوقت والمال في عصر كان يرى فيه الكثيرون غير ذلك .

وذهب إلى أكثر من ذلك ، فقال : إن الاشتغال في الكيمياء بقصد الحصول على الذهب يذهب بالعقل والجهود ، ووضع رسالة سماها (رسالة في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخذعهم) .

ومن الغريب أن بعضاً من رجال الفكر في عصره والعصور التي تلتها قد هاجموه وطعنوا رأيه الذي ضمنه هذه الرسالة .

وكذلك كان الكندي لا يؤمن بأثر الكواكب في أحوال الناس ، ولا يقول بما يقول به المنجمون من التنبؤات القائمة على حركات الكواكب . ولكن هذا لا يعني أنه لم يشتغل في الفلك ، فقد وجه إليه اهتمامه من ناحيته العلمية وقطع شوطاً في علم النجوم وأرصاها . وله في ذلك مؤلفات ورسائل . وقد اعتبره بعض المؤرخين واحداً من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية في القرون الوسطى . وقد يكون الرأي الذي قال به من عدم تأثير الكواكب في الإنسان صورة من نظرياته التي توصل إليها بما يتعلق بالنفس الإنسانية وعالم الأفلاك .

ومن دراسة لرسائله في (العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد) ؛ يتجلى أنه كان بعيداً عن التنجيم لا يؤمن بأن للكواكب صفات معينة من النحاس أو

السعد أو العناية بأهم معينة . وهو حين يبحث في العوامل الكونية وفي (نظرية الفعل) وأوضاع الأجرام السماوية يبدع . ويكون العالم بمعنى الكلمة الدقيق . فلقد لاحظ . أوضاع النجوم والكواكب — وخاصة الشمس والقمر — بالنسبة للأرض . وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظاهرات . . « يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان . . »

وأتى الكندي بآراء خطيرة وجريئة في هذه البحوث وفي نشأة الحياة على ظهر الأرض مما دفع الكثيرين إلى الاعتراف بأن الكندي مفكر عميق من الطراز الحديث .

وأخرج الكندي رسائل في البصريات والمراثيات . وله فيها مؤلف لعله من أروع ما كتب ، وهو يلي كتاب « ابن الهيثم » مادة قيمة . وقد انتشر هذا الكتاب في الشرق والغرب ، وكان له تأثير كبير على العقل الأوربي ، كما تأثر به « باكون » و « وايتلو » .

واشتغل الكندي في الفلسفة ، وله فيها تصانيف ومؤلفات جعلته من المقدمين ، ويعتبرها المؤرخون نقطة تحول في تاريخ الفكر العلمي عند العرب . ويعترف الأقدمون بأثره في الفلسفة وفضله عليها . فقال ابن أبي أصيبعة : « . . . وترجم الكندي من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص . . » وهذا يدل على أنه قد فهم الفلسفة ، وعلى أن فهمه وصل درجة أخرجتها من اليونانية إلى العربية . وكان يهدف من دراسته الفلسفية أن يجمع بينها وبين الشريعة ، وقد تجلى هذا في أكثر مصنفاته .

وقال اليبتي: «... وقد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول
المعتولات... وقد وجه الفلاسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو». .
والكندي إمام مذهب فلسفي إسلامي في بغداد كما يقول ماسينيون .
وقد أثرت الفلسفة على اتجاهات تفكيره، فكان يتهج منهجاً فلسفياً يقوم على
العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته في نظر العقل .
وله منهج خاص به «... يقوم أولاً على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة
عليها تحديداً دقيقاً بحيث يتحرر المعنى...». وهو لا يستعمل ألفاظاً لا
معنى لها لأن «... ما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد على ما
كان فيه مطلوب . فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه...» .
وكذلك يقوم منهج الكندي على ذكر المقدمات: ثم يعمل على إثباتها على منهج
رياضي استدلالى . «... قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا البيّنة بنفسها، وسداً
لباب اللجاج من جانب أهل العناد...» . ومن يطلع على رسائله يجد أن
الطريقة الاستنباطية تغلب عليها: «... وأن منهجه منطق رياضي يدهش
الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد...»

والكندي يلجأ في طريقة العرض إلى عرض رأى من تقدمه على أقصر
السبل وأسهلها سلوكاً، وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه «... اعتقاداً
منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد، وأنه يتكامل بالتدريج بفضل تضامن
الأجيال من المفكرين...»، ولا تخلو رسائل الكندي من أفكار تشبه ما
عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير، غير أن الكندي — كما يقول الدكتور

أبو ريذة - « . . . يطبقها على نظام الكون في جملته وتفصيله . وأن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره . دون أن يفقد طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة . . . »

وللكندى أثر كبير في العقلية . تناولها الأوروبيون من بعض مؤلفاته التي طبعت في أوروبا منذ عهد العالم بالطباعة . وقد وضع نظريته في العقل : دمج فيها آراء الذين سبقوه من فلاسفة اليونان بآراء له ، فجاءت نظرية جديدة ظلت تتبوأ مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين أتوا بعده من غير أن ينالها تغيير يذكر . ويرى فيها بعض الباحثين أنها من المميزات التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية في كل عصورها ، فهي تدل على اهتمام العرب والمسلمين بالعلم إلى جانب رغبتهم في التوسع في البحوث العلمية الواقعية .

وللكندى رسالة في أن الفلسفة لا تُنال إلا بالرياضيات . أي أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً إلا إذا درس الرياضيات . ويظهر أن فكرة اللجوء إلى الرياضيات وجعلها جسراً للفلسفة . قد أثرت على بعض تأليفه فوضع رسائل في الإيقاع الموسيقي قبل أن تعرف أوروبا الإيقاع بعدة قرون . . .

وطبق الحروف والأعداد على الطب ، ولا سيما في نظرياته المتعلقة بالأدوية المركبة . ويقول دى بور : « . . . والواقع أن الكندى بنى فعل هذه الأدوية كما بنى فعل الموسيقى على التناسب الهندسي . والأمر في الأدوية أمر تناسب في الكيفيات المحسوسة . وهي الحار والبارد والرطب واليابس . . . » إلى أن يقول : « . . . ويظهر أن الكندى عول على الحواس ولا سيما حاسة الذوق في الحكم على

هذا الأمر . حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من فكرة التناسب بين الإحساسات .. » . وهذا الرأي من مبتكرات الكندي لم يسبق إليه على الرغم من كونه حياً رياضياً .

وكانت هذه النظرية محل تقدير عظيم عند « كاردانو » أحد فلاسفة القرن السادس عشر للميلاد مما جعله يقول : « .. إن الكندي من الأئمة عبقرية الذين هم من الطراز الأول في الذكاء ... »

والكندي مخلص للحقيقة ، يقدم الحق ، ويرى في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه . ويتجلى ذلك في رسالة الكندي إلى « المعتصم بالله » في الفلسفة الأولى . فقد جاء في هذه الرسالة : « ... إن أعلى الصناعات الإنسانية وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة . وماذا . ؟ لأن حداثها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، ولأن غرض الفيلسوف في علمه ؛ إصابة الحق . وفي عمله ؛ العمل بالحق . . » ويعرف الكندي للحق قدره ، ويقول في هذا الشأن : « .. وينبغي أن لا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأهم المباشرة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس ينبغي بنحس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به . ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق ... »

ويرى الكندي أن معرفة الحق ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية ، فكل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمار أفكاره ، ويمهد السبيل لمن يجيء بعده ، ويدعو

إلى مواصلة البحث عن الحق والمثابرة في طلبه ، وشكر من يشغل نفسه وفكره في ذلك . وهو يعتبر طالبي الحق شركاء ، وأن بينهم نسباً ورابطة قوية هي رابطة البحث عن الحق والاهتمام به . وقد دفعه اهتمامه بالحق وطالبه إلى الشعور بمسئوليته ، وأن عليه أن يساهم في بناء الحقيقة ويدعو إلى الإخلاص لها ، ويحذب على طالبها والتفاني في إسعافه . وبذلك يدفع بالمجتهود الفيلسوف إلى الأمام .

يقول الكندي في هذا الشأن في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ما يلي :

« . . . ومن أوجب الحق ألاّ نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديّة ، فإنهم وإن قصّروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤديةً إلى علم كثير مما قصّروا من نيل حقيقته ، سيما إذ هو بيتنّ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق ، بما يستأهل الحق . أحد من الناس يجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين يسير الحق ، فضلاً عن أتى بكثير من

الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحفية الحقية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مُددنا كلها هذه الأوائل الحقية ، التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية . فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك . . . »

» « د »

والكندي في حياته كان منصرفاً إلى جد الحياة ، عاكفاً على الحكمة ينظر فيها التماساً لكمال نفسه .

وفوق ذلك فالكندي ذو روح علمي صحيح ، أبعد عنه الغرور . وجعله يرى الإنسان العاقل مهما يبلغ في العلم ، فهو لا يزال مقصراً وعليه أن يبقى عاملاً على مواصلة البحث والتحصيل . وقد قال في هذا الشأن :

« . . . العاقل من يظن أن فوق علمه علماً ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه تنهى فتمقته النفوس لذلك . . . »

٢ - مقام العقل عند الرازي

لقد خصص أبو بكر الرازي الفصل الأول من كتابه « الطب الروحاني » في (فضل العقل ومدحه) . فهو يعتبر العقل أعظم نعم الله وأنفع الأشياء وأجداها علينا «... فبالعقل وصلنا على الحيوان - غير الناطق - حتى ملكناها وسُسُنّاها وذلّلّاها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها .. ، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل إلى بغيتنا ومرادنا ... » . واستطاع الإنسان بالعقل أن يسخر الطبيعة لمصلحه ومنافعه وفي كشف المستور، ومعرفة البعيد .

« . . . فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها ، حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه . . وبه نلّنا الطب الذي فيه الكثير من مصلح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا . وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا والخفية المستورة عنا .. وبه عرفنا شكل الأرض والفلك ، وعظم الشمس والقمر ، وسائق الكواكب وأبعادها وحركاتها . . . »

ويرى الرازي أن الإنسان بالعقل توصل إلى معرفة الله فقال في هذا الصدد :
 « . . . وبالعقل وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . . وبالحملة ؛ فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم

والأطفال والمجانين . . . والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس .
ويخرج الرازي من ذلك كله بمطالبة الإنسان أن يمجّد العقل وأن يحلّه
المحل اللائق وأن يرجع إليه ويعتبره الحكم والمعتمد : « . . . وإذا كان هذا مقداره
ومحله وخطره وجلاله فحقيق علينا أن لا نخطئه عن رتبته ولا — ننزله عن درجته ،
ولا نجعله — وهو الحاكم — محكوماً عليه ، ولا — وهو الزمام — مزموماً ، ولا — وهو المتبوع —
تابعاً بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد بها عليه . . . فنمضيها على إضاءاته ،
ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والحائذ به عن
سننه ومحجته . وقصده واستقامته . والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه
صلاح عواقب أمره ؛ بل نروضه ونذله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره
ونهيهِ . فإننا إذا فعلنا ذلك صفاً لنا غاية صفاته وأضاء لنا غاية إضاءته ، وبلغ
بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به . . . »
وسلك الرازي في تجارته — كما يتجلى في كتبه — مسلكاً علمياً خالصاً .
وهذا ما جعل لبحوثه في الكيمياء قيمة دفعت بعض الباحثين إلى القول : « إن
الرازي مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب معاً . . . » .
ولقد وضع الرازي كتاباً نفيساً هو « كتاب سر الأسرار » ضمنه المنهاج
الذي يسير عليه في إجراء تجاربه . فكان يبتدئ بوصف المواد التي يشتغل
بها ، ثم يصف الأدوات والآلات التي يستعملها . وبعد ذلك يصف الطريقة
التي يتبعها في تحضير المركبات .
وصف الرازي في كتابه هذا وغيره ما يزيد على عشرين جهازاً ، منها

الزجاجي . ومنها المعدني وصفاً حالقه فيه التوفيق على غرار ما نراه الآن في الكتب الحديثة التي تتعلق بالمختبرات والتجارب .

وفوق ذلك كان يشرح كيفية تركيب الأجهزة المعقدة ، ويدعم شروحه بالتعليقات التفصيلية الواضحة .

ويلاحظ أن هذا التنظيم الذي يسير عليه الرازي ، هو تنظيم يقوم على أساس علمي يقرب من التنظيم الذي يتبعه علماء هذا العصر في المختبرات .

ولم يتقيد الرازي بالأفكار القديمة بل كثيراً ما عارضها وأتى بنظريات جديدة . فلقد جاء الرازي بفكرة جديدة تعارض الفلاسفة القديمة الموروثة ، وهي « . . . أن الجسم يحوى في ذاته مبدأ لحركة » ، وهي تشبه ما ذهب إليه « ليبنتز » في القرن السابع عشر . ويعلق « دي بور » على هذا فيقول : « . . . ولو أن رأى الرازي هذا وجد من يؤمن به ويتم بناءه ، لكان نظرية مثمرة في العلم الطبيعي . . »

وتنسب إلى أبي بكر الرازي أقوال وآراء تخالف الشائع ، وتدلل على أنه كان يقول رأيه ويعلنه دون الالتفات إلى الرأي العام أو سخط الناس أو غضبهم . ويرى بعض المؤلفين — كصاعد — في طبقات الأمم ؛ أن السبب في اضطراب آراء الرازي يعود إلى عدم توغله في علم الكلام ، وكان يکید للأديان ويطعن في النبوة ، وفي زعمه أن النبوة لا تتفق مع الحكمة ، وأنها سبب في العداوة والهلاك بين البشر . ويرى الرازي أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من « كدورات المادة ومن آلام هذا العالم . . » .

ومن آرائه : « أن الشر في الوجود أكثر من الخير . وأنتك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزاملات والأنكاد والأحزان والنكبات ، فتجد أن وجوده — يعنى الإنسان — نقمة وشر عظيم . . . »

وقد تكون آرائه هذه من العوامل التى دفعت بعض الناس إلى الطعن فى أبى بكر الرازى . وقد عابوه واتهموه بأنه حائد عن السيرة الفلسفية أو سيرة الفلاسفة ، فألف كتاباً فى الدفاع عن نفسه باسم « السيرة الفلسفية » وقد أوضح فيه مذهبه فى الأخلاق .

٣ - مقام العقل عند الفارابي

اشتهر الفارابي بتفسيره لكتب أرسطو ولا سيما فيما يتعلق بالمنطق . وهو يعد في هذا المضمار من أعظم المفسرين . ولكن فضله لا يقف عند التفسير ولا عند التمهيد للنهضة الفلسفية في الإسلام ، بل بما له من « . . . أنظار مبتدعة وبحوث في الحكمة العملية والعلمية عميقة سامية لم يتهياً بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً . . . » .

ويرى كثيرون أن اهتمام الفارابي بالمنطق هذا الاهتمام العظيم قد أثر في التفكير عند العرب وتقدم به خطوات . فقد اعتبره آلة للفلسفة وأداة يمكن بواسطتها الوصول إلى التفكير الصحيح ، وقد قال في هذا الشأن ما يلي : « . . . وأقول : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، وكانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبهه بالباطل فلا نغلط فيه ولا نخدع . والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق . . . »

وقد انتهى الفارابي إلى تعريف المنطق بالمعنى التالي : « . . . المنطق هو

العلم الذى تعلم به الطرق التى توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها . . . »

وفى نظر الفارابى أن المنطق قانون التعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم . فنسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين فى الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات وعلم النحو إنما يعطى تخصص ألفاظ أمة ما . وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها »

وتعرض الفارابى لنظرية المعرفة ، وقد أودع بعض عناصرها متفرقة فى كتبه ورسائله ، فمن عناصر نظرية المعرفة الصحيحة عند الفارابى — كما جاء فى كتاب الدكتور فروخ عن الفارابى وابن سينا — « المباشرة أى اختلاف شىء آخر فى ناحية تشعر بها الحواس كالاختلاف فى الحجم والملمس واللون والطعم والرائحة . ومنها المعرفة ببادئ رأى : أى أن معرفة هذه الأشياء (معقولة فى نفوسنا) وقد استقرت منذ زمن الطفولة الأولى ومنها التخيل : أى قياس مالا نعرف على ما نعرف . . . »

وكان الفارابى يؤمن بالمنطق وبفوائده وأثره البالغ على الحياة العقلية ، وكيف أنه يمكن بالمنطق معرفة الآراء صحيحتها وفاسدها سواء أكانت منا أو من غيرنا وإدراك الزلل أو الصواب . وقد قال الفارابى فى هذا الشأن : « فإننا إن جهلنا المنطق ، لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف

أصاب ، ومن أى جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم أو كيف غلط ، ومن أى جهة غلط أو غلط ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه . فيعرض لنا عند ذلك : إما أن نتحير في الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق . أو نظن أنه ليس في شيء منها حق . وإما أن نسرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها ، ونروم تصحيح وتزييف ما نزيفه من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك »

وللفارابي « رسالة في العقل » أوضح فيها العقل « الذي يقول به الجمهور في الناس إنه عاقل »

والعقل « الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل »

والعقل « الذي يذكره الأستاذ أرسطاليس في كتاب البرهان » .

والعقل « الذي يذكره في مقاله السادسة من كتاب الإخلاق » .

والعقل « الذي يذكره في كتاب النفس » .

والعقل « الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة » .

.. .

والفارابي يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ولكنه من حيث قيمته الأخيرة

« بعده أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة . . . »

ويرى الفارابي أن عناية الله محيطية بالأشياء جميعها ، وأن الخير في العالم أكثر من الشر .

وكذلك يرى الفارابي أن الدين والفلسفة لا يتناقضان وليس بينهما من اختلافات جوهرية ذلك لأنهما يتفرعان من أصل واحد يحوي المعرفة والحق والحياة — وهو العقل الفعال « . . . الذي هو فعال دائماً والمتحقق تحقّقاً تاماً وهو الله . . . »

وهذا العقل الفعال هو المنهل الذي نهل منه الفلاسفة والأنبياء « . . . وإذا كان المصدر واحداً ؛ فالفلسفة واحدة والدين واحد . . . » وهذا ما جعل الفارابي يقول بالتوفيق بين الدين والفلسفة وبتعانقهما ووحدة أهدافهما وغاياتهما . « وإذا كان هناك فروق بينهما أو مناقضات فتكون في الظواهر لا في البواطن . . . » ويخرج دي بور من دراسته لفلسفة الفارابي وآرائه بالقول الآتي : « . . . كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود ، وكان ملكاً في عالم العقل . . . » .

* * *

وللفارابي كتاب جدير بالذكر هو كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وضع فيه مذهبه الفلسفي كله فيما يتعلق بآرائه في الإلهيات والنفس الإنسانية وقواها المتعددة المختلفة وفي الأخلاق والسياسة . ويقول الأستاذ العقاد في صدد هذا الكتاب « . . . ويمتاز الفارابي من بين فلاسفة الإسلام بأنه عالِم البحث في السياسة من الناحية الفلسفية الخالصة . فالتفكير السياسي في نظام الدولة ،

وتصور المثل الأعلى للحكم . ووضع الموازين الخلقية والمقاييس السياسية . وتحديد الغاية من الحاكم والمحكوم . وتقد المجتمع الذى يؤدى إلى الشرور والفساد . كل هذه من الوسائل التى انفرد الفارابى بالبحث فيها واتى تدل على قوة الشخصية واستقلال الرأى .. » إلى أن يقول : « . . . والمدينة الفاضلة اسم أطلقه الفارابى على المثل الأعلى للحكم ويريد به المدينة التى تحقق لأعضائها السعادة القصوى فى الدارين . . . »

والواقع أن مدينة الفارابى هذه ليست كما يتصور بعض المؤرخين صورة مصغرة لجمهورية أفلاطون اليونانى ، على الرغم من بعض المشاركات والتشابه بينهما فى الأصول . ولكن هناك اختلافاً كبيراً فى الفروع والتفاصيل ، فلقد استعان الفارابى بفلسفة اليونان وجمهورية أفلاطون ، واستعان بالإسلام وأحكامه ، وأضاف إلى هذا كله تجاربه وخبراته ، فكانت مدينته الفاضلة مدينة جديدة أحسن فيها الاختيار والاقتباس ، وأحسن فيها المزج والاستنباط . ولونها بالألوان الأفلاطونية والإسلامية ، وعمل على امتزاجها وأحكم هذا الامتزاج ، فظهرت فيها قواعد سامية وأصول علمية يجدر بكل أمة السير عليها والاقتراب منها .

من هذه القواعد والأصول ؛ ما يتصل بالأمة وأنها جسم واحد لا يستقيم أمره إلا بالتضامن والتعاون وتوزيع الأعمال وتنسيقها على أساس الاستعدادات والمواهب والقابليات . وأن الدولة لا تتقدم ولا تسير نحو السعادة قداماً إذا لم يكن على رأسها الحكماء والفلاسفة المعروفون بكمال العقل وقوة الإدراك وقوة الخيال . ونخصال أخرى سردها الفارابى فى مدينته وأتينا عليها فى كتابنا (العلوم عند

العرب) عند البحث عن الفارابي .

وبحث الفارابي في تأليفه في بعض روابط الاجتماع . وقد ذكرها دون أن يناقش قيمتها . ويقول الدكتور جميل صليبا في كتابه « من أفلاطون إلى ابن سينا » ما يلي : « ... ومما هو جدير بالإعجاب أن الفارابي يذكر في جملة ما ذكره عن هذه الروابط أموراً تذكرنا بآراء جان جاك روسو في نظرية العقد الاجتماعي . وتذكرنا أيضاً بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين » ، فما قاله : « . . . وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على كل ما يعطيه كل إنسان من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم . . . » ، وهذا التحالف والتعاهد شبيه بتعاقد الأفراد الذين تكلم عنه « روسو » في كتاب العقد الاجتماعي . إلا أن الفارابي يذكر ذلك من غير أن يناقشه ويفنده . ومن هذه الروابط أيضاً : « .. التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن . وأعلى هذه الروابط كلها رابطة العدالة . . »

ويرى الفارابي في مدينته أن السعادة ممكنة على وجه الأرض « . . . إذا تعاون المجتمع على نيلها بالأعمال الفاضلة . . . وأن كل مدينة يمكن أن تنال بها السعادة ، ولكن أكمل اجتماع إنساني هو الاجتماع الذي يشتمل على جميع أمم الأرض . وأحسن دولة تنال بها السعادة هي الدولة الكبرى . فالفارابي قد تنبأ إذن باجتماع الأمم كلها واتصالها ببعض واتحادها ، فكأنه رجل من رجال القرن العشرين . . يؤمن بالسلام ويثق برسالة منظمة الأمم المتحدة . . فلم

بقتصر على تنظيم مدينة ضيقة كأفلاطون وغيره . . . بل فكر في اتحاد الأمم كلها . . . »

ويرى الدكتور جميل صليبا أن الفارابي بمدينةته كان أوسع أفقاً وتصوراً من فلاسفة اليونان .

* * *

والفارابي مخلص للحقيقة محب لها . ويدعو إلى محبتها والإخلاص لها ولو خالفت مذهب أرسطو . فقد جاء في كتابه « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » في الفصل الذي يبحث في معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم الفلسفة ما يلي :

« . . . وأما الحال الذي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يأخذ علم أرسطو : فهي أن يكون في نفسه قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ، وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كما يكون ذا إرادة صحيحة . . . وأما قياس أرسطو فينبغي أن لا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق . . . »

ولقد دفعت محبة الفارابي للحق وإخلاصه للحقيقة إلى أن يقول بإبطال صناعة التنجيم . . . فخالف الكثيرين من علماء عصره والذين أتوا قبله وبعده . وقد أبطال هذه الصناعة بحجج عقاية مشبعة بروح التبرك . ووضع في ذلك رسالة سماها : « النكت فيما يصح وفيما لا يصح من أحكام النجوم » فبين في هذه الرسالة فساد علم أحكام النجوم الذي يغزو كل ممكن وكل خارق إلى

فعل الكواكب وقراناتها « . . لأن الممكن متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية » .
 وفي رسالة أخرى بين الفارابي أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض
 الكواكب يجلب السعادة وأن بعضها يجلب النحس . وانتهى الفارابي من هذا
 كله — كما يقول دى بور — « . . بأن هناك معرفة برهانية يقينية إلى إكمال
 درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي . أما دراسة خصائص الأفلاك
 وفعلها في الأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ؛ ودعاوى المنجمين ونبوءاتهم
 لا تستحق منا إلا الشك والارتياب . . . »

ويذكر الفارابي السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة ، ويبين أن السبيل
 هو القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية . « فالقصد إلى الأعمال يكون بالعلم ،
 وذلك أن تمام العلم بالعمل ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح
 الإنسان نفسه ، ثم إصلاح غيره ممن في منزله أو مدينته . . . »
 ومن هنا يتجلى أن الفارابي كان يؤمن بالكفاح وحياة العمل ، ويدعو إلى
 عدم الانطواء والانعكاف ، وأن الإنسان يجب أن لا يقف عند العلم والتحصيل .
 فهو يقول إن للفيلسوف في هذا الكون رسالة تتجاوز العلم والتحصيل . وهو الذي
 « يحصل الفضائل النظرية أولاً ، ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية . . » . وهو هنا
 قد أخذ عن اليونان الرأي بأن الفلسفة هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون
 في مجموعه . وزاد على هذا الرأي قوله : إن الفيلسوف هو الذي يحصل هذا
 العلم الكلي ، ولا يقف عند هذه الحدود ، بل يتعداها إلى العمل ويكون له قوة
 على استعماله . وتحقيق هذه الرسالة ، يُخرج الفيلسوف إلى حياة العمل والكفاح

والاختلاط بالناس ، حتى يتمكن الفيلسوف من القيام بما عليه من تبعات وواجبات هي إصلاح الفرد والجماعة .

وفي نظره أن الفيلسوف الذي يقف عند العلوم النظرية ولا يتعداها إلى الجانب العملي ، هو فيلسوف زور وباطل لا صلة بينه وبين الحياة . فالحياة علم وعمل ، ولا بد للفيلسوف من أن يمتاز في عمله كما يمتاز في علمه .

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يجعل أهمية كبرى لعلم الأخلاق وعلم السياسة . ولكن العجب أن سيرته لم تسر على المنوال الذي رسمه لرسالة الفيلسوف . فلم يكن من أهل الكفاح ولم يدخل حياة العمل . وهو هادئ عاكف على الفلسفة كثير التأمل يبتعد عن الناس ويقنع بما يقوم بأوده .

٤ - مقام العقل عند ابن سينا

ظهر ابن سينا في عصر كثر فيه مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف ، ونشأ في بيت عريق في خدمة الدولة ، وهو دعامة من دعائم الإسماعيلية ومركز من مراكز دعوتهم ومباحثهم الفلسفية ، فتفتح عقله على المناقشات الفلسفية والبحوث الدينية في النفس والعقل وأسرار الربوبية والنبوة . وتعهده أبوه بالتعليم والتثقيف . وأحاطه بالأساتذة والمربين يعلمون والده ابن سينا معارف زمانهم . وشروح العلماء في الفلسفة والمنطق والحيات والهندسة والطبيعات . فخرج من ذلك واقفاً على دقائق الهندسة . بارعاً في الهيئة . محكماً علم المنطق . مبرزاً في الطبيعات والفلسفة وعلوم ما وراء الطبيعة . ولم يقف عند هذه الحدود بل دفعه طموحه ورغبته في العلم والمعارف إلى الاستزادة فعكف على دراسة الطب وقراءة الكتب المصنفة فيه . ويقول عن نفسه في هذا الصدد :

« . . . ثم رغبت في علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم أنني برزت فيه في أقل مدة ؛ حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب ، وتعمدت المرضى فانفتح عليّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف . . . »

واشتهر كثيراً في هذا العلم وطار اسمه في الآفاق ، فدعاه الأمراء لتطبيبهم

ووفّق في مداواتهم ونجح في معالجتهم . فأنعموا عليه وفتحوا له خزانهم ودور كتبهم . وهنا وجد المجال واسعاً أمامه لإتمام دراساته والتعمق في مختلف العلوم . وبعد وفاة والده (وكان في الثانية والعشرين من عمره) ترك بخارى ورحل إلى جرجان حيث كان يسكن رجل اسمه « الشيرازي » . اشتهر بميله وشغفه في العلوم فتعرف إليه ابن سينا وتوثقت بينهما الصداقة حتى اشترى الشيرازي لابن سينا داراً في جواره وأنزله فيها . وفيها ألف الرئيس ابن سينا بعض مؤلفاته القيمة كالقانون — وهو من أهم الكتب الطبية التي تشتمل على أساس علوم الطب — وقد بقي قرناً عديدة مهلاً عاماً يستقي منه الراغبون في الطب في الشرق والغرب على السواء . ولم تطل إقامة ابن سينا كثيراً في جرجان لأسباب سياسية واضطر إلى تغيير موطنه مراراً . فأتى همدان حيث استوزره شمس الدولة البويهى ، وكادت الأجواء تصفو له ولكنها تلبدت بالغيوم فحالت الظروف دون بقائه في الوزارة . وأخيراً دفعته الظروف إلى أن يستقر في أصفهان في رعاية الأمير علاء الدولة حيث بقي إلى أن وافته منيته في همدان . وكان قد رجع إليها مع علاء الدولة في إحدى غزواته لها .

ويتبين من دراسة حياته أنه اشتغل بتدبير أمور الدولة وأنه لم يكن لذلك أى أثر على نتاجه أو دراساته فلم تصرفه عن الدرس والبحث . ولم تحل دون الكتابة التأليف والمذاكرة . والمتتبع لحياة ابن سينا يجد أنها تحفل بالشذوذ والخروج عن المألوف فقد كان كثير الحركة غزير الحيوية لا يستقر على حال ، يقضى الليالى بطولها في القراءة والكتابة وكثيراً ما كان يلجأ إلى المنبهات لتحفظ عليه وعيه . ومن الطبيعي أن تتتابه الأحلام حين النوم وعقله مشغول بما قرأ

ودرس . وقد استغل كل وقته استغلالاً تاماً ، واستثمر بعضاً منه في تدبير شؤون الدولة وبعضه في التعليم والدرس والتأليف ، وبعضه الآخر في الاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس . وبذلك أعطى الدولة حقها من جهوده وعقله ، وأعطى العلم والفلسفة حقهما من مواهبه وقابلياته ، كما أعطى نفسه حقها من الراحة والترفيه .

لقد عاش ابن سينا في عصر الانقسام والتنازع على الملك بين أمراء الأقاليم في الرقعة الشرقية من الدولة العباسية .

ومن الطبيعي أن يتبارى الأمراء في تقريب رجل نادر المثال كابن سينا وأن يتهافتوا على مجالسته وتزيين مجالسهم به .

وهنا دخل في منازعات الأمراء وغير الأمراء وتعرض للوشايات والمكايد ، فعارك الحياة وعاركته وتقلب مع الأحوال ، فتعرض مرات للقتل والسجن ، وذاق حلو الحياة ومرها وانغمس في السياسة وغاص في صميم الحياة وتغلغل في المجتمع . وكان عليه أن يتحمل ما تجره الشهرة والفضل من حسد وغيرة ومتاعب ، فلحقه من حسد الحاسدين وكيدهم ألوان من الآلام النفسية ، وأنواع من المشاكل ضاعفت من الأخطار المحيطة به ، وأذته في عافيته ومعنوياته ..

إن انغماس ابن سينا في الحياة العامة وتعرضه لتقلباتها واندماجه في صميم مجتمعه ورحلاته المتعددة ، — كل هذه قد أثرت على آرائه ونظرياته ، فجعلت في فلسفته مسحة من العملية ، وكانت أميل إلى الناحية العقلية منها إلى الناحية الروحية والتصوفية .

كان ابن سينا يقدس العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس . وفي الإنسان عقل عملي . « ... وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتيادياً ، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً . والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها بل هو يرتقي بها . . . » .

والعقل يقاوم الوقوف ويعمل على الارتقاء ويقوى النفس ، ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل . وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح ، حتى إنه يرى في العقل سبيلاً إلى الوصول إلى الملكوت .

وخالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من النظريات والآراء فلم يتقيد بها ، بل أخذ منها ما وافق مزاجه وانسجم مع تفكيره وزاد عليه ، وقال : إن الفلاسفة يخطئون ويصيبون كسائر الناس ، وهم ليسوا معصومين عن الزلل والوقوع في الخطأ . وهذا ما لم يجرؤ على التصريح به الفلاسفة والعلماء في تلك الأزمان والأزمان التي سبقت أو تلت إلا النادر من الذين يماكون عقلاً راجحاً وبصيرة نافذة واستقلالاً في التفكير . ولا شك بأن موقف ابن سينا هذا يدل على شجاعته ونزعته إلى الاستقلال في الرأي ورغبته في التحرر العقلي ، فهو لا يتقيد بآراء من سبقه بل يبحث فيها ويدرسها ويعمل فيها العقل والمنطق والخبرات التي اكتسبها . فإن أوصلته هذه كلها إلى أن تلك الآراء صحيحة أخذ بها ، وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها وبين فسادها .

وجعل ابن سينا للتجربة كذلك مكاناً عظيماً في دراساته وتحرياته ولجأ

إليها في طبعه : وتوصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة ، كما توفق إلى تشخيص بعض الأمراض وتقرير علاجها .

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يحارب التنجيم . وقد وضع في ذلك رسالة بعنوان (رسالة في إبطال أحكام النجوم) أوضح فيها أن ما قاله المنجمون من صعود الكواكب ونحوسها باطل « . . ليس على شيء مما وضعوه دليل . ولا يشهد على صحته قياس . . . »

وبين كذلك في رسالته هذه بطلان الأصول الذي وضعها المنجمون وفساد ما بنوا عليه .

ويذهب ابن سينا إلى أن قول المنجمين من أثر الكواكب على الناس من خير وشر هو قول هراء « . . قد أخذوه تقليداً من غير برهان ولا قياس . . . » . ولم يقف عند ذلك ؛ بل فتد هذه الأقوال وغيرها في أحكام النجوم وأثرها على الناس . وسفّه ما تضمنته هذه من آراء وبيانات ونظريات . وناقشها وبين فسادها وبطلانها بالدليل والبرهان . ولجأ إلى المنطق فاستعان به ليدلل على صحة ما ذهب إليه .

وكذلك حارب ابن سينا بعض نواحي الكيمياء بحجج العقل وحده ؛ فخالف معاصريه ومن تقدموه فيما يختص بإمكان تحويل الفلزات الحسيسة إلى الذهب والفضة ، ونفى إمكان إحداث هذا التحويل في جوهر الفلزات . « . . لأن لكل منها تركيباً خاصاً لا يمكن أن يتغير بطرق التحويل المعروفة . . . » ، وإنما المستطاع تغيير ظاهري في شكل الفلز وصورته . واحتاط ابن سينا فقال :

« .. وقد يصل هذا التغيير حداً من الإتيان يُظنّ معه أن الفأز قد تحول بالفعل ويجوهره إلى غيره . . . »

ويتجلى سلطان العقل عند ابن سينا في رأيه في الخوارق . ويذهب في تعليقه لها إلى أسباب وأمر تجري على قانون طبيعي يتصل بالجسم والنفس والعقل . كما يتجلى سلطان العقل في شرحه معنى (العناية الإلهية) ، فهو بعد أن تأمل في نظام العالم ؛ أدرك أن صانعه مدبر حكيم عالم بما عليه هذا الوجود من نظام الخير والكمال . وهذا في رأيه هو معنى العناية الإلهية . فالظواهر الطبيعية إنما تحدث حسب القوانين الطبيعية التي وضعها الصانع الحكيم وقيّد الوجود بها . فالعناية الإلهية تعني جريان القوانين الطبيعية في العالم على أدق ما يمكن وليس معناها الاهتمام بالأفراد أو الشعوب . . . »

والإنسان في رأى ابن سينا يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود وأدرك القوانين الطبيعية واستغرق في تفهمها . ولا يتم ذلك إلا عن طريق الإرادة والعقل . وعلى الرغم من تقديس ابن سينا للعقل وعن إيمانه بسلطانه إلا أنه في مواضع كثيرة يؤكد نقص العقل الإنساني ؛ وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية . ولهذا نرى أن ابن سينا قد اعتبر المنطق من الأبواب التي يدخل منها إلى الفلسفة كما أنه الموصول إلى الاعتقاد الحق ، وذلك لأنه — على حد قوله — « الآلة العاصمة عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله . . . » .

تمتاز مؤلفات ابن سينا بالدقة والتعمق والترتيب . وهذا مالا نجده في كثير

من كتب القدماء من علماء اليونان والعرب .

ويظهر أن «الشهرستاني» لاحظ ما امتازت به مؤلفات ابن سينا فقال :
 « . . . إن طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ونظرة في الحقائق أغوص . . . » .
 وابن سينا (منظم الفلسفة والعلم في الإسلام) . وقد فهم الفلسفة عن طريق
 الفارابي ولكنه توسع فيها وألف . وقد اعتمد على فلسفة أرسطو واستقى منها
 كثيراً . ويعترف الباحثون بأنه أضاف إليها وأخرجها بنطاق أوسع ونظام أتم
 وتسلسل محكم .

وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بمذهب الأفلاطونية الحديثة معروفة
 عند الشرقيين في الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . وكثيراً ما اعتمد (باكون
 Bacon) في توضيح آراء أرسطو على ابن سينا .

وبقيت كتب ابن سينا في الفلسفة والطب تدرس في الجامعات في أوروبا
 إلى القرن السابع عشر للميلاد . ويقول دي بور : «وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة
 المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن . واعتبر في المقام كأرسطو . . . »
 وتأثر به إسكندر الهالي الإنكليزي . وتوماس اليوركي الإنكليزي أيضاً .
 وتأثر بابن سينا كذلك كبار فلاسفة العصور الوسطى أمثال ألبرت الكبير
 والقديس توما الأكويني . فقد قادوه في التأليف وتبنوا بعض نظرياته وآرائه .
 وقال سارطون : « . . . إن فكر ابن سينا يمثل قمة الفلسفة في القرون الوسطى . . . » .
 وبما يدل على ميله إلى التجدد والتحرر قوله « . . . حسبنا ما كتب عن
 شروح لمذاهب القدماء . وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا . . . » .

لقد شغلت « النفس » منذ القدم الفلاسفة والحكماء وفكروا في أمرها وبقائها بعد الموت فتمالوا بخلودها . ويتجلى الاهتمام في بحوث « النفس » ومصيرها في فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو . وكان للمباحث النفسية التي وردت في فلسفة أرسطو أثر عظيم حتى إن كتابه في النفس كان المرجع الأول للفلاسفة الذين أتوا بعده

درس ابن سينا كتاب أرسطو في « النفس » ورجع إلى آراء بعض فلاسفة اليونان في « النفس » . وخرج من دراساته ومراجعاته هذه بأشياء استطاع بعد مزجها وصهرها أن يكون منها نظرية ذات لون خاص وصورة خاصة . . تختلف عن ألوان الأجزاء المقومة لها .. « . إذ جمع فيها آراء الفلاسفة إلى أصول الدين وأضاف إليها شيئاً من تصوف الشرق ومذاهب الحنود . فجاءت نظريته في النفس جميلة رائعة ساحرة . انتقد فيها رأى أفلاطون في النفس وعده بعيداً عن الصواب وسفه فكرة التقمص التي أخذ بها أفلاطون .

وعالج ابن سينا موضوع السعادة وأتى بآراء تدل على تفاؤله وإيمانه بأن الخير موجود في كل شيء . وهو لا يرى السعادة في اتباع كل لذة بل يراها في الكمال والخير . وكان يدعو إلى التجرد عن المادة وشواغلها للوصول إلى السعادة الحقيقية . ولا يعنى هذا أنه كان يدعو إلى الجحود والروحية البهتة ، بل إنه كان يؤمن بالعقل والعلم . وحسبه أن يعتقد ان السعادة القصوى لا تكون إلا عن طريق العلم . وكان لابن سينا مثل عليايم بها وقد سخر عقله ومواهبه للدعوة إليها .

وابن سينا أول من جرؤ على نقد المشائين أتباع أرسطو . وقد حاول أن يضع في الفلسفة مذهباً جديداً مستقلاً . فقد أخذ من الفلسفات القديمة ما لاعم غرضه وأفكاره ؛ وعمل على أن يفلسف العقائد الإسلامية ويوفق بين الدين والعلم — وهنا يتجلى استقلال ابن سينا في التفكير كما تلمس أصالته .

ومما يدل على مقام العقل عند ابن سينا : أنه في جانبه القصصى أو في بعض قصصه التي وصلتنا عن تراثه . وهي : «خى بن يقظان» و «قصة سلامان وأبسال» و «قصة رسالة الطير» أبرز مقام العقل وقد مجّده وأعلى من شأنه .

ففي قصة خى بن يقظان يرمز بحى بن يقظان إلى العقل وبالرفقاء الذين معه إلى الشهوات الجسمانية . واتجه في هذه القصة إلى أن العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت الأعلى ، فإن من يستطيع الغلبة على شهواته ويخضعها لحكم العقل استطاع أن يرقى إلى أعلى الدرجات . وقال : إن مقدار رقى الإنسان يتناسب تناسباً طردياً مع مقدار غلبة عقله على شهواته ، وأن العقل يصعد إذا سما إلى الأفلاك واحداً بعد واحد حتى يصل إلى الإله الأعلى .

وبهذه المناسبة ؛ لابد من الإشارة إلى أن ابن سينا كان يعتقد أن الأفلاك والكواكب كائنات حية أرقى من الكائنات الأرضية ، كما كان يعتقد فلاسفة اليونان . . « وأن الأفلاك تسعة . ولكل فلك كوكب يتسلط عليه كالقمر والمريخ والمشتري والشمس وزحل . وأن لكل كوكب طبيعة تؤثر في الأرض تأثيراً خاصاً . وأن هذه الأفلاك تسمى العقول التسعة ، والعقل العاشر هو الله تعالى وهو الذى يحركها ويؤثر فيها من فلك إلى فلك . . حتى تؤثر أخيراً في الكائنات الأرضية » .

وفي قصة سلامان وأبسال يبيّن كيف أن القوة الشهوانية تحاول دائماً التغلب على العقل وعدم التقيد به . وكيف أن العقل يسعى لأن يتجه بصاحبه نحو الإباء وقهر القوة البدنية الأمارة بالغضب والشهوة .

أما في قصة رسالة الطير فقد جعلها صورة لحياته— حياة ابن سينا نفسه وعلاقته بمعاصريه— فوصف فيها كيف وصل إلى معرفة الحقيقة . كما ضمّتها نصائحه لمن يريد معرفة الحقيقة . وأبان أن الغرائز والملكات البدنية من شهوة وغضب هي التي تفسد النفس الإنسانية الخيرة بطبيعتها . ويذهب بعد ذلك إلى أن بعض الناس استطاعوا أن يخلصوا من تلك الغرائز والملكات بالعقل والخضوع إلى العقل .

ويمكن القول أن ابن سينا في قصصه الرمزية هذه كرسالة الطير ، أو قصة حي بن يقظان؛ يرى أن النفس لا تنال السعادة الحقيقية إلا بإعراضها عن الشهوات، وتركها الملذات، والخضوع إلى العقل . وتطلّعها إلى الملائ الأعلى . وهو يرى في التفكير والتأمل لذة وعبادة .

والواقع أنه في دعوته إلى الحياة الروحية كان حذراً، فلم يجعل دعوته تتحرك في الإطار الذي ينافي التقدم والإنتاج والتطور والحركة والأخذ بأسباب المدنية . بل خرج بها إلى ميدان العقل والعلم ؛ فدعا إلى الإيمان بهما . وقال : إن الإنسان لا يعبر إلى السعادة القصوى إلا على جسر من العقل والعلم . ولا شك أن تمجيد ابن سينا للعقل هو تمجيد للإنسان وإعلاء لشأن الإنسانية وإكبار لها .

وهناك اتجاهات وآراء لابن سينا تدلل على نزعتة الإنسانية من نواح أخرى غير العقل . فقد كان ينظر إلى الإنسان نظرة علمية فيها إكبار واحترام . وفي رأيه أن الإنسان لا يكون البدن، ولكنه ذلك الجوهر الواحد الذي يسكن البدن والذي يدعى النفس الناطقة . ويرى ابن سينا أن النفس الإنسانية عالم قائم بذاته يشبه في تنظيمه وأحكامه الكون بأسره . ولهذا لا عجب إذا أسمعنا هذا البيت يخاطب فيه الإنسان :

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وعلى ذلك : فالإنسان— وإن كان يبدو صغيراً— إلا أنه ليس بصغير وهو
بما له من ترتيب وأحكام وكمالات عالم كبير . وينبغي كما يقول ؛ أن يكون
فاضلاً وعاقلاً وكبيراً .

وابن سينا فوق ذلك محبٌ للإنسان ، وهذا ما حفزه إلى العناية به والاهتمام بأمره . ولما كانت غاية الحياة عنده هي السعادة . وكان يرى أن هداية الغير إلى السعادة هي أفضل هداية، وأن تهيئته للسعادة للغير هي أجل هداية، فإنه لم يأل جهداً في أن يبين للإنسان طريقها ويزين له اتباعها . فدلل بذلك على غيرته على الإنسانية ومحبه للإنسان .

وقد رسم ابن سينا طريق الوصول إلى السعادة، فجعلها تسير في ثلاثة خطوات :

الأول : في تنظيم علاقة النفس بالبدن حتى تنال السعادة من ناحية البدن .
الثاني : في شرح قيمة العقل وبيان قدرته على تحصيل السعادة العقلية .

الثالث : فى تحطيم القيود التى فرضتها الأجيال على العقل حتى تتم السعادة .
وقد أفاض ابن سينا فى شرح الخط الأول والخط الثانى . وألحنا بإيجاز إلى
العقل ومقامه عند ابن سينا .

أما الخط الثالث المتصل بتحطيم القيود عن العقل : فقد أبان ابن سينا أن
العقل يتمتع بقوى هائلة تؤهله لإدراك الحقائق الكلية . والتوصل إلى عالم العقول
المشرقة ، والتلذذ على ضوئه بالسعادة .

فمن الواجب أن تُرفع عن العقل جميع الموانع . حتى تستطيع أن يزدى عمله
على أحسن وجه . ويحقق كماله على أهون سبيل .

ولهذا كله وجه ابن سينا عنايته إلى البحث فى تحطيم القيود عن العقل
الإنسانى : حتى يتمكن فى تأدية رسالته حراً طليقاً . وهذه القيود فى نظره كثيرة
منها :

جعل التكليف عقلياً .

وتعديل فكرة القدر .

ونفى بعث الأجسام .

لقد نفى ابن سينا الغاية عن أفعال البارى : ذلك لأن العالى لا غرض له
فيمن دونه . بل إن العكس هو الواقع والصحيح . لأن من هو دون العالى هو
الذى يستفيد كمالاً . وعلى ذلك : فالله تعالى لا غاية له فى الوجود . بل إن الله هو
الغاية لكل موجود كما جاء فى الإشارات .

ومن هنا يتجلى أن ابن سينا قد فهم التكليف فهماً يختلف عما فهمه غيره

من الفقهاء وأكثر الفلاسفة . فاعتبر التكليف واجباً عقلياً لا أمراً إلهياً؛ .. لأنه إذا ثبت نفي الغاية فلا يمكن أن يكون قد خاق الناس ليعرفوه ويعبدوه ولا يمكن أن يكون قد كلفهم بمعرفته وعبادته، بل إن الإنسان بالعقل يكلف نفسه معرفة الخالق ويحملها على التقرب إليه والتشبه به .

وإني أرى أن ابن سينا بهذا المفهوم للتكليف قد رفع من قدر الإنسان، فلم يجعله عبداً مأموراً وإنما جعله طليقاً يستعمل عقله ويرجع إليه . يهيم بالحسن ويجرى وراء الكمال .

وتعرض ابن سينا لفكرة القدر فأجرى عليها تعديلاً جعلها وسطاً بين الفكرة التي تقول بالقدر المطلق . وبين المعتزلة التي تنفي عن الله وتثبت للإنسان الحرية المطلقة في اختيار أفعاله .

ولقد شغلت هذه الفكرة أو هذه المشكلة ابن سينا: هل الإنسان آلة، لا رأى لها . مسلوبة الإرادة والحرية، تسيّرها قوة خفية وراء الغيب، أم غير ذلك؟ وقد رأى ابن سينا في العقيدة بالقدر المطلق ما يشلّ العقل وينفي رسالته . ولكن إيمان ابن سينا بالإنسان ونزعه الإنسانية وتمجيده للعقل — كل هذا دفعه إلى حل هذه المشكلة فخرج بحل هو في الواقع وسط بين المعتزلة وبين القائلين بأن الإنسان لا دخل له في اختيار أفعاله . وأن الله تعالى هو فاعلها خيراً كانت أو شراً .

قال ابن سينا: إن النظام الكلي للعالم مقدور لله تعالى، وقد أبدعه على شكل ينطوي على الخير والشر . أما الجزئيات أي أفعال الناس فهي منسوبة إلى فاعلها

لازمة لهم ولا علاقة لها بأفعال الباري : فإنه تعالى لا يفيض عنه سوى الخير والفيض عام ، فإذا عجز الناس عن تلقي الخير القاتض أو تفاوتوا في تلقيه : فذلك راجع إلى نقص فيهم وقصور في قابلياتهم .

إن هذا الحل الذي توصل إليه ابن سينا لمسألة القدر حلٌ عادل وصائب . ذلك أنه أثبت للإنسان الحرية في اختيار أفعاله وحملة مسئوليتها ورفع من معنوياته فلا مجال لليأس على هذا الأساس : فالعالم ناقص والإنسان قادر على التخلص من هذا النقص بالعلم والإرادة . بل إن وجود النقص في العالم يجعل للحياة معنى ، مما يحفز الإنسان إلى أن يكافح ويجاهد ويناضل في سبيل تلافى هذا النقص وفي سبيل الكمال .

وكذلك رأى ابن سينا أن فكرة العذاب يوم القيامة تنعص حياة الإنسان وتخلق حوله أجواء من القلق والخوف لا تتناسب مع صفات الله تعالى ولا تماشي مع إعلاء شأن الإنسانية : فعزم على تحرير الإنسان من ذلك الخوف والقلق : فشغل عقله طويلاً في إثبات خلود النفس . وأنها جوهر حيٌّ باق لا يموت بموت البدن . ثم تطرق إلى البعث فأنكر بعث الأجساد ، وقال : إن المعاد هو عودة النفس الإنسانية إلى عالمها ، وأن الثواب والعقاب يومئذ ليسا للأجساد بل للنفوس وحدها . وأفاض في ذلك وسرّح في القول فأتى بآراء حول الثواب والعقاب . وقال : إنه لا يجوز أن يكونا على نحو ما يظن المتكلمون ، لأن تعذيب الخاطئ بوضع الأغلال وإحراقه مرة بعد أخرى بالنار عقاب محال في صفة الله تعالى لا يصدر إلا عن أراد التشفي من عدوه .

هذا هو ابن سينا في العقل ونزعتة الإنسانية ، قد أدى رسالة الحياة على أفعال
وأنتج ما يكون الأداء . وحرك عقله الفعال وقابلياته ومواهبه في ميادين الثقافة
الإنسانية ، فأخرج من المؤلفات والرسائل ما جعله من مفاخر العالم وأشهر علمائه
وحكمائه . فلقد أبدع في الإنتاج وفي الحكمة والفلسفة مما أدى إلى حركة
فكرية واسعة دفعت بالعلم والفكر إلى الاتساع والنمو والتقدم .

٥ - مقام العقل عند البيرونى

يقتصر بحثنا عن البيرونى على مقام العقل . وعلى الروح العلمية التى كان يتحلى بها البيرونى ويطبقها فى دراساته وبحوثه فى الطبيعة والميكانيكا والأيدروستاتيكا

يرى البيرونى أن الفلسفة قد كشفت له غوامض كثيرة « . . . فجعل ذا حظاً من عنايته . لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر المدنية . . . » وفى رأيه أن مطالب الحياة تستلزم إيجاد فلسفة عملية تساعد الإنسان فى تصريف الأمور وتمييز الخير من الشر والعدو من الصديق .

كان البيرونى باحثاً علمياً مخلصاً للحق نزيهاً . وقد بين أن التعصب عند الكتاب هو الذى يحول دون تقريرهم الحق . يتجلى ذلك فى مقدمة كتابه النفيس « الآثار الباقية عن القرون الخالية » حيث يقول : « . . . وبعد فقد سألنى أحد الأدباء عن التواريخ التى تستعملها الأمم . والاختلاف الواقع فى الأصول التى هى مبادئها ، والفروع التى هى شهورها والأسباب الداعية لأهلها إلى ذلك ، وعن الأعياد المشهورة والأيام المذكورة للأوقات والأعمال . . . » إلى أن يقول : « . . . وأبتدى فأقول : إن أقرب الأسباب إلى ما سئلت هو معرفة أخبار الأمم السالفة وأنباء القرون الماضية لأن أكثرها أحوال عنهم . ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم ، ولا سبيل إلى التوصل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات

والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب والمال وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك . تصيير ما هم فيه أساساً يبنى عليه بعده ، ثم قياس أقاويلهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضها ببعض . بعد تنزيه النفس عن العوارض المادية لأكثر الخلق والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق ، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظاهر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك . . . »

ويتبين من المآثر التي خلفها في مختلف ميادين العلوم ، ومن كتابه الشهير « الآثار الباقية » أنه كان يمتاز على معاصريه بروحه العلمية وتسامحه وإخلاصه للحقيقة . كما كان يمتاز بدقة البحث والملاحظة ، ينقد فيصيب ، يعتمد على المشاهدة ولا يأخذ إلا ما يوافق العقل . يكتب رسائله وكتبه مختصرة منقحة وبأسلوب مقنع وبراهين مادية .

والبيروني يمثل رغبة عصره في نقد الأمور والجرأة في الرأي . ويقول المستشرق الدكتور شخت : « . . . والحق أن شجاعة البيروني الفكرية وحبّه للاطلاع العلمي . وبعده عن التوهم وحبّه للحقيقة وتسامحه وإخلاصه — كل هذه الحصال — كانت عديمة النظير في القرون الوسطى ، فقد كان البيروني في الواقع عبقرياً مبدعاً ذا بصيرة شاملة نفاذة . . . »

لقد انتقد البيروني المنهج الذي اتبعه الهنود لأنه على رأيه غير علمي ، فلم يبعد علمهم عن الأوهام . واستطاع بأسلوبه أن يبين — أحسن بيان — وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مبادئ الصوفية .

والبيروني يرى « أن العلم اليقيني لا يحصل إلا في إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي . . » ، وهذا على ما يظهر هو الذي سيطر على طريقة البيروني وفلسفته . ومن هنا كان ينهج نهجاً علمياً تتجلى فيه دقة الملاحظة والفكر المنظم .

واشتهر البيروني بالطبيعة ، وله فيها جولات موفقة ولا سيما في علمي الميكانيكا والأيدروستاتيكا . وبلغاً في بحوثه إلى التجربة وجعلها محور استنتاجه . فقد عمل تجربة لحساب الوزن النوعي ، واستعمل لذلك وعاء مصبه متجه إلى أسفل . ومن وزن الجسم في الهواء والماء تمكن من معرفة مقدار الماء المزاح . ومن هذا الأخير ووزن الجسم في الهواء حسب الوزن النوعي . وجد الوزن النوعي لثمانية عشر عنصراً ومركباً بعضها من الأحجار الكريمة . وكانت نتائجه دقيقة إلى حد كبير ، وهي لا تختلف عن النتائج الحديثة . وله كتاب في خواص عدد كبير من العناصر والجواهر وفوائدها التجارية والطبية . وورد في بعض كتبه شروح وتطبيقات لبعض الظواهر التي تتعلق بضغط السوائل وتوازنها . وشرح صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى ، كما شرح تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب حيث يكون مأخذها من المياه القريبة منها . وتكون سطوح ما يتجمع منها موازية لتلك المياه . وبين كيف تفور العيون ، وكيف يمكن أن تصعد مياهها إلى القلاع ورؤوس المنارات . وقد شرح بوضوح تام ودقة متناهية وفي قالب سهل لا تعقيد فيه . ومن هنا يمكن القول انه من الذين وضعوا بعض القواعد الأساسية في الميكانيكا والأيدروستاتيكا .

ومن أجل الأعمال التي قام بها البيروني أرساده في الفلك ووضع المؤلفات بسيطة فيها . ومنها يتبين انه ابتكر نظرية جديدة لاستخراج مقدار محيط الأرض . واستعمل لذلك معادلة لحساب نصف قطر الأرض . سماها بعض علماء الأفرنج (قاعدة البيروني) . ويقول نالينو Nallino : «... وما يستحق الذكر. أن البيروني بعد تأليف كتابه في الأسطرلاب أخرج تلك الطريقة من القوة إلى الفعل . ويعترف نالينو بأن قياس المأمون وقياس البيروني لمحيط الأرض من الأعمال العلمية المحيطة والمأثورة للعرب .

وللبيروني رسالة سامية كانت تتجلى في ثنايا مؤلفاته وكتبه ومن سياحاته وسلوكه . فهو يرى في وحدة الاتجاه العلمي في العالمين الإسلامي والغربي اتحاد الشرق والغرب . وكأنه كان يدعو إلى إدراك وحدة الأصول الإنسانية والعلمية بين الشعوب في عالم واحد .

في بعض مؤلفاته يطرى اليونانيين ويطرى العرب ولغتهم — على الرغم من أصله الأعجمي — وينصف الهنود ويعدد مزايا كل من هذه الأقوام . فيقول في هذا الصدد : «... كل واحدة من الأمم موصوفة بالتقدم في عالم ما أو عمل . واليونانيون قبل النصرانية موسومون بفضل العناية في المباحث وترقية الأشياء إلى أشرف مراتبها وتقريبها من كما لها . ولو كان «ديسقوريدس» في نواحيها وصرف جهده على تعرف ما في جبالنا وبواديها لكانت تصير حشائشها كالحب أدوية . وما يجتنى منها بحسب تجاربه أشفية . ولكن ناحية المغرب فازت به وبأمثاله

وأفازتنا بشكور مساعيمهم علماً وعملاً . وأما ناحية المشرق فليس فيها من الأمم
 من يهتز لعلم غير الهند . ولكن هذه الفنون خاصة عندهم مؤسسة على أصول
 مخالفة لما اعتدناه من قوانين المغربيين . ثم المباينة بيننا وبينهم في اللغة والملة
 والعادات والرسوم . وإفراطهم في المجانبة بالطهارة والنجاسة تزيل المخالطة عن
 البين وتفصم عرى المباحثة . ديننا والدولة عريتان وتوأمان : يرفرف على إحدهما
 القوة الإلهية وعلى الآخر اليد السماوية . وكما احتشد طوائف من التوابع في
 لباس الدولة جلايب العجمة فلم ينفق لهم في المراسم سوق . وما دام الأذان يقرع
 آذانهم كل يوم خمس مرات . وتقام الصلوات بالقرآن العربي المبين خلف الأئمة
 صفا صفا . ويخطب به لهم في الجوامع بالإصلاح كانوا كالبيدين والهم ،
 وحبل الإسلام غير منفصم وحصنه غير منثلم .

وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم وسرت محاسن اللغة منها
 في الشرايين والأوردة ؛ وإن كانت كل أمة تستحلي لغتها التي ألفتها واعتادتها
 واستعملتها في مآربها مع ألفتها وأشكالها . وأقيس هذا بنفسى وهى مطبوعة على
 لغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب . والزرافة في المكرب
 ثم منتقلة إلى العربية والفارسية فأنا في كل واحدة دخيل ولها متكاف ، والهجو
 بالعربية أحب إلى من المدح بالفارسية . . . »

ويمكن الخروج من أقواله ورسائله أنه يؤمن بإنسانية العلم وبالوحدة الشاملة
 التي يؤدي إليها العلم ، فيوحد بين العقول ويزيل التنافر بينها ، ويقرب بعضها

من بعض ويدعو إلى التفاهم على أساس المنطق والحقيقة .
ومن أراد التوسع في آثار البيروني وتراثه في نواح أخرى فليرجع إلى كتابنا
« تراث العرب العلمى » أو كتابنا « العلوم عند العرب » .

٦ - مقام العقل عند أبي العلاء المعري

يزخر شعر أبي العلاء في اللزوميات وغير اللزوميات بالمعاني التي تدل على إشادته بالعقل وتمجيده له . فقد جعل المعري من العقل إماماً ونبياً يصدع لقراراته ويتقيد بأحكامه .

وقد دعا أبو العلاء إلى تحكيم العقل في كل شيء وإلى طاعته في ذلك الرحمة والخير .

وفي رأى أبي العلاء أن الخير لا يكون خيراً حقيقياً إلا إذا كان خاضعاً لحكم العقل .

يقول أبو العلاء :

كذب الظن لا إمام سوى العقول مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساء

أيها الغرّ إن خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبي

ويدعو أبو العلاء في شعره إلى نبذ التقليد ، وهو يستنكره ويرى فيه خروجاً على العقل ، ويطالب بتصديقه وإكرامه وأن لا يقبل الإنسان إلا ما يأتي (١٠)

به العقل فهو المرجع وهو المصدر والأساس .

قال أبو العلاء :

نكذب العقل في تصديق كاذبهم والعقل أرى بتصديق وإكرام

وينفر عقلي مغضباً إن تركته سدى واتبعت الشافعى وهالكاً

والعقل يعجب والشرائع كلها خبر يقاد لم يقسه قائن

فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

اللب قطب والأمور له رحي فيه تدبر كلها وتدائر

في كل أمرك تقليد رضيت به حتى مقالك ربي واحد أحد

وطالب أبو العلاء الإنسان بإعمال الفكر وتسخير العقل ، فبه ينكشف النهج
القويم وتنجلي الحقائق .

تفكر فقد حار هذا الدليل وما يكشف النهج غير الفكر

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة وانظر بقلب مفكر متبصر

* * *

فكروا في الأمور يكشف لكم به نص الذين تجهلون بالتفكير

* * *

فشاور العقل واترك غيره هدرأ فالعقل خير مشير ضمه النادى

* * *

عليك العقل وافعل ما رآه جميلا فهو مشتار الشوار

* * *

وللمعري في رسالة الغفران — في حديثه عن ابن أبي عون — كلمات خالدة وأقوال بليغة غزيرة تشير إلى إيمانه بالعقل وبتحرير الفكر ، وتدل على إجلاله للعقل وتعظيمه إياه فلم يكن يرى المعري مخرجاً من المآزق الحرجة إلا باتباع هدى العقل والسير على طريقة .

أما كلماته فهي بالنص التالى .

« وقد تجد الرجل حاذقاً فى الصناعة ، بليغاً فى النظر والحجة . فإذا رجع إلى الديانة ألقى كأنه غير مقتاد ، وإنما يتبع ما يعتاد والذين يسكنون فى الصوامع ، والمتعبدون فى الجوامع يأخذون ما هم عليه ، كتقل الخبر عن الخبر ، لا يميزون الصدق من الكذب . فلو أن بعضهم ألقى أسيرة من المجوس لخرج مجوسياً . وإذا المعقول جعل هادياً ، تقع بريده صادياً . ولكن أين من يصبر على أحكام العقل ؟ هيهات ! عدم ذلك فى من تضاع عليه الشمس ومن ضمته فى الرمم رمس ، إلا أن يشد رجل فى الأثم ، يُنخص من فضل بعمم . ربما لقينا من نظر فى كتب الحكماء ، وتبع بعض آثار القدماء

فألفيناه يستحسن قبيح الأمور ، إن قدر على فطيع ركبته ، وإن عرف واجبا نكبه . كأنّ العالم سعوأ له في إفتقاد : فهو يعتقد شر اعتقاد ؛ وأن أودع وديعة خان . وأن سُئل عن شهادة مان : وإن وصف لعليل صفة ، فما يحفل : أقتله بما كان . أم ضاعف عليه الأثقال ؟ بل غرضه فيما يكتسب ، وهو إلى الحكمة منتسب . ورب زار بالجهالة على أهل ملة ، وعلته الباطنة أدهى علة ! وإن البشر لكما جاء في الكتاب العزيز : ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾

* * *

ويقول أبو العلاء إن الصعاب من الأمور تهون إذا ما تقيد الإنسان بالعقل
واهتدى بهديه .

يقول أبو العلاء :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا

* *

خذوا في سبيل العقل تهذوا بهديه ولا يرجون غير المهيمن راجي

* * *

تفكر فقد حار هذا الدليل . وما يكشف النهج غير الفكر

* * *

ولم يتقيد المعري بمذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ منها ما يوافق العقل ولا يخالفه .

إذا رجع الحصيف إلى حجائه تهاون بالمذاهب وازدراها

فخذ منها بما أداه لب ولا يغمسك جهل في صراها
وهت أديانهم من كل وجه فهل عقل يشد بها عراها

وليس غريباً أن نرى أبا العلاء ينتقص الذين يشتغلون بالتنجيم ويستنكر
أساليبهم وأعمالهم . وهو لم يقف عند الانتقاص والاستنكار بل طالب الدولة
بالقضاء عليهم واستئصالهم .

قال أبو العلاء في هذا الصدد :

لو كان لي أمر يطاوع لم يشن	ظهر الطريق يد الحياة منجم
يغدو بزخرفة يحاول مكسباً	فيدير أسطرابه ويرجم
وقفت به الورهاء وهي كأنها	عند الوقوف على عرين تهجم
سأله عن زوج لها متغير	فاهتاج يكتب بالرقان ويعجم
ويقول ما اسمك واسم أمك إنني	بالظن عما في الغيوب مترجم
يولي بأن الجح تطرق بيته	وله يدين فصيحها والأعجم

وكان فوق ذلك يستهزئ بالمنجمين والعرّافين ، وينتقد الذين يلجؤون إليهم .
سألت منجمها عن الطفل الذي في المهد كم هو عائش من دهره
فأجابها مائة ليأخذ درهما وأتى الحمام وليدها في شهره

شكا الأذى فسهرت الليل وابتكرت به الفتاة إلى شمطاء ترقيه
وأمه تسأل العراف قاضية عنه النور ، لعل الله يبقيه
وأنت أرشد منها حين تحمله إلى الطبيب يداويه ويسقيه

* * *

لقد بكرت في خفها وإزارها لتسأل بالأمر الضرير المنجما
وما عنده علم فيخبرها به ولا هو من أهل الحمى فيرجما
يقول غداً أو بعده وقع ديمة يكون غيائاً أن تجود وتسجما
ويوهمهم جهال السحرة أنه يظل لأسرار الغيوب مترجما
ولو سأله بالذي فوق صدره لجاء بمين أو أرم وجمجما
كان سحابة عمهم بضلالة فليس إلى يوم القيامة منجما

* * *

وأبو العلاء — على الرغم من إيمانه بالعقل واطمئنانه إليه — يقول بنقص العقل الإنساني وقصوره وعجزه في حل بعض مشكلات الكون وكشف أسرار الحياة .

وفي رأي أن هذا القول من أبي العلاء يدل على نظر بعيد وفهم عميق . فالعقل يصيبه التطور والتقدم . وهو لم يصل بعد إلى انتزاع جميع الحقائق فهو — أى العقل — يجاهد في سبيل — وسيستمر يعمل — كشف الأسرار وجلاء الغامض . وهناك من الباحثين من يرى في قول أبي العلاء هذا اتهاماً للعقل وإنزالاً لمقامه .

أذهني طال عهدك بالصقال ومساج الناس في قيل وقال

* * *

هي الأفهام قد صدئت وكلت ولم يظفر لها أحد بصقل

* * *

وقد أعمل الناس أفكارهم فلم يغنهم طول إعمالها

* * *

ويرى أبو العلاء أنه ليس هناك من « يقين »، وإنما أقصى الاجتهاد أن
« يظن الإنسان » ويشك وأن يفكر .

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادى أن أظن وأحلسا

* * *

وعن طريق العقل نقد أبو العلاء العادات والتقاليد والحياة الاجتماعية في
عصره . ومن يقرأ أشعاره في هذا الشأن يجد أن التوفيق قد حالفه إلى أبعد الحدود؛
فقد نقد السياسة وأصحاب الأمر، ونقد القضاة ونقد الفقهاء. ولم يسلم من نقده
الوعاظ والذين يدعون الدين والغيرة على الدين .

ويرى أبو العلاء أن سبب الفساد في مجتمعه يعود إلى عدم الإصغاء إلى
العقل، وإلى إهماله وسيطرة المصالح الخاصة والأهواء . ولقد تدبرنا عيوب المجتمع
في القرن العشرين فوجدنا أنها لا تختلف كثيراً عن عيوب عصر أبي العلاء،
والسبب في الحالين وفي أسباب الفساد واحد — هو عدم الرجوع إلى العقل
وغلبة الغايات والأغراض .

ولقد نجح أبو العلاء في نقد المجتمع وأخلاقه وأدرك عيوبه في جملتها وتفصيلها .

وفي رأى الأستاذ أحمد أمين أن سبب نجاح أبي العلاء يعود إلى أمرين : الأول : أن الأمور الاجتماعية والأخلاقية التي نقدها هي من صميم اختصاص العقل فالعقل إدارة صالحة لربط الأسباب بالمسببات . والأمور الاجتماعية والأخلاقية تجارب . تحدث فتحدث نتائجها تظلم المسئولين والحكومات فتسوء حال الأمة وتعطل حالها .

والوعاظ غاية : هي إرشاد الناس من طريق إعطائهم المثل بأنفسهم . والدعوة إلى الخير بأنفسهم . فإذا لم تتحقق هذه الأمور فالوعاظ شر . وكل ما نقده أبو العلاء من هذا القبيل داخل في دائرة العقل والتجارب . . والسبب الثاني في نجاحه في هذا الباب أن ناقد هذه الأمور متمتع بكثير من الحرية فلا لوم على أحد إذا نقد المجتمع ونقد الأخلاق » .

٧ - مقام العقل عند ابن حزم الأندلسي

انصرف ابن حزم للعلم بكل عزائمه وأخلص له ولم يخلط به مأرباً آخر . وهذا ما يميزه عن كثير من الذين يعنون بالعلم والأدب . ولم يقف عند هذا الحد ، بل « . . . تفرغ لنشره بين الناس فنفع به خلقاً كثيراً . . . » ذلك لأنه كان يؤمن بأن للعلم زكاة هي نشره وإذاعته .

* * *

ترك ابن حزم مؤلفات ضخمة تدل على سعة اطلاعه وغزير علمه وعظيم أدبه ، وقد « . . . ملأ المغرب بعلمه وكتبه ومذهبه . وشغل أهله — طرفاً صالحاً من حياته — أحقاباً طويلاً ، حتى لكأنه أمة وحده لا فرد من أمة . . . » اعتر به الأندلس ، وباهى بفضلها العراق الذي كان يومئذ يعج بحضارة ما رأى التاريخ لها مثيلاً . ويتجلى من كتبه ورسائله أنه كان يتمتع بفكر ثاقب وبصيرة نافذة وملاحظة دقيقة .

فهم الشريعة حق الفهم ، وأفهمها بإخلاص وصدق للناس . وكان صريحاً ومخلصاً للحق إلى أبعد الحدود . وقد ضاق علماء عصره وحكامه بصراحته وإخلاصه ؛ فشهروا عليه الحرب العوان فأحرقوا كتبه واضطهدوه شر اضطهاد وصبّوا عليه النكبات والمتاعب .

ويمكن القول انه « . . . ملأ الأندلس حركة فكرية عنيفة أثارها سلبية وإيجابية . وجعل مجالس العلم وأقطاب الفكر معسكرين . أنصاراً وخصوماً . . . » . وهذا ما يدل على مقام العقل في الأندلس عند بعض علمائه وحكمائه . فلولا التمسك بالعقل ولولا التماهى في تمجيده وإعزازه والتقيده لما كان في الأندلس حركة فكرية وتصادم . في الآراء والأفكار : يتمسك بعض العلماء بالعقل ، ويخرجون بآراء جديدة ونظريات مبتكرة لا تروق آخرين من المقلدين وأصحاب العقول الجامدة . وهنا يحصل التصادم والمقاومات في سبيل سريان العقل وحيويته . ولكن الحركة لا تقف . والعقل يسرى وينطلق وتنبثق عنه الآراء والنظريات والتقدم والنمو . . . وقد ينتج عن ذلك اضطهاد وإرهاق وضحايا . وكل ذلك يهون عند أحرار العلماء والمفكرين والفلاسفة . وكل ذلك يهون في سبيل إعزاز العقل والإخلاص للحق والحقيقة .

وابن حزم أروع مثل للعالم والمفكر الذى عانى في سبيل الفكر والعقل ما عانى ، فصبر وصمد وبقى حياً في كتبه ومؤلفاته حتى إن حيويته لم تنقطع بموته بل أودعها كتبه وتآليفه . فاستمرت تعمل عملها زمناً طويلاً . وإن المتصفح لأدبه وعلمه وأسلوبه يجد أن فيها ثورة على التقليد فلم يتقيد بأسلوب من تقدموه ، ولم يلتمس في أدبه طريقتهم . وهو يقول في هذا الشأن : « . . . وما مذهبي أن أنضى مطية سوى ولا أتحلى بحلى مستعار . . . » . وقال في رسائله وكتبه : « . . . التقليد حرام . ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان . . . » .

كان ابن حزم يرى في التقليد بدعة . ويستدل على ذلك بآيات من القرآن الكريم

كما يستدل على ذلك أيضاً بإجماع الصحابة والتابعين « . . . فليعلم من أخذ بجميع قول أبي حنيفة ، أو جميع قول مالك . أو جميع قول الشافعي . أو جميع قول أحمد بن حنبل رضي الله عنهم ممن يتمكن من النظر ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتباع غير سبيل المؤمنين — نعوذ بالله من هذه المنزلة » .

ففي رأيه أنه لا يجوز لمن يملك أدوات الاجتهاد والعقل أن يقلدوا إماماً في كل ما يقول « أو كل ما قال وقرر من غير ترجيح بدليل على دليل » . ولم يقف ابن حزم عند هذه الحدود ؛ بل نراه يقول : إنه ليس للعامة أيضاً أن يقلد أحداً فلا يقبل قولاً إلا بدليل « . . . والعامة والعالم في ذلك سواء . وعلى كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد . . . »

فابن حزم يقرر أنه ليس للعامة أن يقلد واحداً من الأئمة بعينه ، وإنما عليه عندما ينزل به ما يقضى بمعرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد بواحد « . . . ولا يتبع له من غير أن يعرف الدليل الشرعي الذي أخذ منه الحكم ليكون اتباعه للدليل لا للشخص . . . » .

ورأى ابن حزم في تحريم التقليد بجميع الناس حتى للعامة محل نظر ، ويخالفه فيه الكثيرون ، وقد يكون رأيه مقبولا لمن يملك أدوات الاجتهاد . ولكن النقطة الجديرة بالاعتبار والتقدير في آراء ابن حزم في منع التقليد هو اعتماد القول لا القائل ، والاهتمام بالرأي دون صاحبه .

وابن حزم صاحب رأى مستقل يأخذ بالعقل ويخالف بالعقل . لهذا نراه حارب الخرافات وهاجمها بشدة حتى إنه استعمل ألفاظاً نابية لا يليق بمثله أن يأتي بها ، مما يعطى فكرة عن شدة ألمه من الأخذ بالأوهام والاعتقاد بالخرافات . كان يدعو للأخذ بالعلم الصحيح والاعتماد على العقل . يتجلى ذلك في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » بشأن النجوم وأثرها في الناس وهل تعقل . . قال ابن حزم : « . . زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع . وهذه دعوى باطلة بلا برهان . وصحة الحكم بأن النجوم لا تعقل أصلاً وأن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها . وهذه صفة الجماد (المدبر) الذى لا اختبار له . وليس للنجوم تأثير في أعمالنا ، ولا لها عقل تدبرنا به إلا إذا كان المقصود أنها تدبرنا طبيعياً كتدبير الغذاء لنا كتدبير الماء والهواء ونحو أثرها في المد والجزر ، وكتأثير الشمس في عكس الحر وتصفيد الرطوبات (التبخير) والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة . . » .

ومن هذه الآراء يتبين ويتضح أن ابن حزم لا يأخذ رأياً إلا بعد أن يمحّصه ويسلط عليه العقل والبرهان . فإن أجازاه العقل وأمكن البرهنة عليه أخذ به ، وإلا فهو غير مقبول لديه .

وخالف ابن حزم الأقوال التى تشير أن النيل وجيحون ودجلة والفرات تنبع من الجنة وتهكّم على قائلها . وبعد أن فند هذه الأقوال ؛ بين أن لهذه الأنهار منابع معروفة فى الأرض على ما هو موضح فى كتب الجغرافيا .

وابن حزم مخلص للحق ويصدع للحق . وطالب الحق — في رأى ابن حزم — لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون . وهو في إخلاصه للحق « لا ينبغي به الغلب ولكن ينبغي به نصر الحق المجرد . ويستعد لترك قوله إلى قول غيره إن رأى عند غيره الحق السائع الذى لا يشوبه باطل .. » . ويقول ابن حزم في هذا الشأن : « .. وكذلك تقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن — فنقول مجدين مقرين إن وجدنا أهدي منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه .. »

* * *

ولابن حزم آراء علمية ونظريات فلسفية « هي في الطبقة الأولى من القيمة الذاتية الحقيقية » كما يقول الدكتور عمر فروخ ومن هذه النظريات الجديرة بالذكر والاعتبار « نظرية المعرفة » . وقد عقد لها فصلاً خاصاً في كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » وتركز الأسئلة فى هذه النظرية على ما يلى :

كيف نعرف الأشياء وماذا نعرف عنها؟ وما الدليل على صحة هذه المعرفة ؟ ولقد بحث فى هذه النظرية فلاسفة اليونان ، لكن بحسبهم لم يكن من العمق والسعة بحيث يجعلها كاملة ، إلى أن جاء الفيلسوف الألمانى كانت Kant فى أواخر القرن الثامن عشر للميلاد فبحثها بحثاً شاملاً وافياً جعل مؤرخى الفلسفة الأوروبية يقولون : إن الفضل فى إيجاد « نظرية المعرفة » وفى شرحها يعود أولاً إلى كانت .

ولكن الدكتور عمر فروخ في كتابه « عبقرية العرب » درس الآراء التي وردت في كتاب ابن حزم وقارنها بما قاله كانت فتبين له أن نظرية المعرفة قد عرضت لابن حزم قبل كانت بسبعة قرون ونصف قرن .
يرى ابن حزم أن المعرفة تكون :

١ - بشهادة الحواس : أى بالاختبار لما تقع عليه الحواس .

٢ - بأول العقل : أى بالضرورة من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس .

٣ - ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس . وأول العقل .
تلك هي المشكلة التي عرضت فعلا للفيلسوف كانت . حينما تساءل عن المعارف التي تحتاج في إدراكها إلى الحواس الخمس ، ومع ذلك فإننا نعرفها عادة من غير أن نشعر أننا نحتاج إلى حواسنا الخمس .

وبعد ذلك يبسط الدكتور فروخ شيئاً من أقوال ابن حزم في ذلك كله مستشهداً « بكتابه الملل والنحل » .

» » »

ويرى ابن حزم أن الغرض من الفلسفة والشريعة يجب أن يكون إصلاح النفس ، حتى تستعمل (النفس) الفضائل وتكون في دائرة السيرة الحسنة المؤدية إلى السلامة في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية . جاء في كتاب « الفصل في الملل والأهواء والنحل » ما يلي :

«... الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها . والغرض المقصود نحوه بتعلمها - ليس شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية . وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة . هذا مالا خلاف فيه بين أحد من العلماء في الفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة ... » .

وابن حزم من المتقدمين في الظاهرية والمتحمسين لها . ومذهب الظاهرية هو مذهب الجماعة الذين يقبلون ما جاءت به الآيات الكريمة والأخبار الموثوقة من الحديث والسنة . ولا يتأولون شيئاً على ما لم تجز به سنة العرب في فهم لغتهم ، وقد وضع في الظاهرية تأليف قيمة تعرض فيها لمسائل فقهية ومشاكل دينية ، وكان فيها مبتكراً إذ طبق الأصول الظاهرية على العقائد .

ومن آرائه التي أودعها كتبه يتبين منها أنه كان من الذين انتقضوا على التوسل بالأولياء ومذاهب الصوفية وأصحاب التنجيم .

وقرر ابن حزم أن لا معجزة لنبي بعد وفاته « فلا يتوسل إلى الله برؤي ، ولا يتوسل إلى الله أيضاً بنبي ، بل إن الوسيلة هي طاعة الله تعالى وهي المطلوبة في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾^(١) .. »
ومذهب ابن حزم في القول انه لا كرامة لأحد ولا معجزة ولا خوارق لأحد

من الناس . « فمنع أن تكون الخوارق على أيدي أحد من الناس . وأن الناس جميعاً سواء . لا فضل في الخلق أو التكوين لأحد . فلا يقدر صالح . ولا تعتقد قوة خارقة لصالح أو غير صالح . . . » .

» . . .

وكان ابن حزم يميل إلى المناظرة والمجوم على خصومه والذين يخالفونه في الرأي ، لكنه كان يتوخى دائماً إنصاف الخصوم ويتجنب التفضيل واختلاق التهم .

ولابن حزم رسالة طريفة قيمة : هي «رسالة المفاضلة بين الصحابة» . شرح فيها مذهبه في المفاضلة سالكاً طريقاً منطقياً محكمة . ولقد أحسن الأستاذ سعيد الأفغاني في نشرها فقدم بذلك خدمة جليلة يشكر عليها أجزل الشكر .

وفي هذه الرسالة النفيسة كان ابن حزم مبتكراً في الطريقة التي اتبعها في ترتيب موضوعاتها . وكانت على النمط الآتي :

تقرير للأسس ثم بسط للدعوى ، ثم استعراض آراء الخصوم وشبههم . وأخيراً دفع للشبه وبرهان للدعوى . وهي كما يقول الأستاذ الأفغاني : « طريقة محكمة كاملة » تعلم الحوار المضبوط والمناقشة الدقيقة والجدل الصحيح القوى . وفوق ذلك دلت هذه الرسالة على « براعة في تحليل النصوص . وجودة الاستنباط ودقة الفهم لها . . . » .

يرى ابن حزم في هذه الرسالة أن العامل يفضل العامل في عمله بسبعة أوجه لا ثامن لها . وهي : الماهية ؛ وهي عين الفعل وذاته . والكمية ؛ وهي العرض في العمل . والكيف . والكم . والزمان . والمكان والإضافة . ثم يشرح كلاً من هذه الأوجه في قالب جذاب يستهوي القارئ وبأسلوب سهل فيه ابتكار وفيه منطق .

٨ - مقام العقل عند الغزالي

يمتاز الغزالي على غيره من علماء الكلام في كونه قريبا للدين من العقل الاعتيادي ، وكشف دقائقه أمام أذهان العامة ، في حين أن الكثيرين من الفقهاء ورجال الدين في عصره والعصور التي سبقت ساروا في تفكيرهم على أساس من الغموض وفي بحار من المعميات والأسرار . وذلك مخافة على شخصياتهم من بروزها على حقيقتها ضعيفة واهية ، وخشية على نفوذهم أن يتلاشى إذا وضحت الأمور وزال الغموض .

والغزالي حين قرب الدين لم ينزل به ، بل استطاع بما أوتي من قوة العارضة وصفاء التفكير وسعة الاطلاع أن يرفع الإيمان من « . . حضيض السذاجة إلى قوة التفكير العالي : مما جعل المفكرين في الشرق والغرب يرون فيه المثل الأعلى للتفكير الإلهي ، والنور المبدد لروح الشك والتشاؤم . . » .

وقد قال سارطون في هذا الشأن : « . . . إن أثر الغزالي في العلم الإلهي أعظم من أثر القديس توما . . . » .

درس الغزالي الفلسفة « . . ولم يكن الذي حمّله على دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل كان يتطلع إلى مخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله . . . »

ليطمئن قلبه ويتذوق الحقيقة العليا . وخرج من دراساته هذه وسياحاته وتنقلاته

بكتب قيمة نفيسة «أهمها كتاب تهافت الفلاسفة». وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية إذ هو «ثمرة دراسة محكمة وتفكير طويل، يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . . .» مما يدل على طول نظر في الفلسفة ودراسة وافية لها . وقد بلغ فيه أقصى حدود الشك . فسبق زعيم الفلاسفة الشكيين «دافيد هيوم» بسبعة قرون في الرد على نظرية (العلة والمعاول) .

لقد وصل الغزالي من دراساته الفلسفية وغيرها إلى ما وصل إليه «كانت» فيما بعد ، من أن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب . ولا كاشفاً الغطاء عن جميع المضللات ، وأنه لا بد من الرجوع إلى القلب وهو الذي يستطيع أن يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف ، وذلك بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضيات الصوفية . وهو بذلك حاول أن يخضع العلم والعقل للوحي والدين لكي يصل إلى الحقيقة العليا .

وعلى الرغم من محاولاته إخضاع العلم والعقل للوحي والدين؛ إلا أنه كان يمجّد العقل ويرى فيه — كما ورد في كتاب إحياء علوم الدين — منبع العلم ومطلعه وأساسه ، وأن العلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين، وقد أتى بجملة أحاديث نبوية تشير إلى مقام العقل وشرفه .
والغزالي لم يأخذ بأقوال فلاسفة اليونان ، بل كان يعرضها ويسلط عليها العقل فيخرج بنقد صائب ورأى عبقرى .

لقد اعترض على قول جالينوس اليوناني «إن الشمس لا تقبل الانعدام»

ويستدل على ذلك بأن الأرصاد لم تدل على أى تبدل فى حرارة الشمس أو حجمها . وهنا يأخذ الغزالي هذا القول ويرى فيه خطأ وخروجاً عن الصواب ؛ فأرصاد القدماء ليست إلا على التقريب ؛ والشمس قد تخف حرارتها أو ينقص حجمها دون أن يلاحظ الناس ذلك فى مدة قصيرة . وعلى ذلك يخرج الغزالي برأى صحيح هو ما توصل إليه علماء الفلك الحديث . فلقد انتهى العلم إلى أن الشمس تحتضر على حد تعبير السيرجيمز جيتز ، وأنها فى تناقص . وقد حسبوا ما ينقص منها — على الرغم من القوى والذخيرة التى تصل إليها بعوامل شتى — فوجدوا أن الشمس تفقد من مادتها عن طريق الإشعاع (٣٦٠) ألف مليون فى كل يوم .

وللغزالي آراء تدل على حسن إيمانه بالبشرية وصفاء نظره إلى الخليقة الإنسانية . وهو لم يأخذ بأقوال الذين يجعلون الشر مركباً فى طبع الإنسان ، بل أحسن اعتقاده فى النشأة فجعله خيراً . ويرى أن القطرة الإنسانية قابلة لكل شئ . فالخير يكتسب بالتربية . وكذلك الشر .

وفى رأيه : أن الإنسان لا يميل بفطرته إلى إحدى الجهتين ، وإنما هو يسعد ويشقى تبعاً لعوامل عديدة ؛ تتعلق بالأبوين ، والمحيط ، غير حاسب أى حساب للوراثة وما إليها .

وأورد الغزالي فى « كتاب الإحياء » قواعد ومبادئ ليسير عليها المعلم والمتعلم ، ويجد المتصفح لها أنها سامية الغايات . فيها تحليل نفسى دقيق يدل على النضج ونصب القريحة ، وعلى معرفته التامة بنفسية المعلم والمتعلم ، ويرى المؤرخون أنها

لا تقل عن النظريات الحديثة في علم التربية .

وكذلك وضع الغزالي مبادئ جلية في آداب المناظرة : هي في الواقع الدستور الذي يجب أن يسلكه المتناظرون وأصحاب الجدل والبحث . وفي رأى الغزالي أن الخروج على هذه الآداب قد أشاع الخصومات ، وأنشأ العداوات ، لأن الغاية في الجدل والمناظرة لم تكن الحق والحقيقة كما يجب أن يكون ، بل كانت التغلب على الخصم والتفوق على المناظر .

قال الغزالي : إن الوصول إلى الحق محمود ، والمناظرة التي تؤدي إليه محمودة ، ولكنه جعل لذلك شروطاً ، ووضع للمناظرة مبادئ وآداب . وهي آداب سامية . ودستور فكري رفيع . وقد أورد الغزالي هذه الشروط في الجزء الأول من كتاب إحياء علوم الدين ، فمن الشروط التي أوردتها :

(أ) أن يكون المناظر مجتهداً يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة . حتى إذا ظهر له الحق في مذهب أبي حنيفة (مثلاً) ترك ما يوافق رأى الشافعي وأفتى بما ظهر له كما كان يفعل الصحابة والأئمة .

فأما من ليس له رتبة الاجتهاد ، وهو حكم كل أهل العصر ، وإنما يفتي فيما يُسأل عنه ناقلًا عن مذهب صاحبه . فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجز له أن يتركه ، فأى فائدة له في المناظرة ؟ ومذهبه معلوم ، وليس له الفتوى بغيره . وما يُشكل عليه يلزمه أن يقول فيه : لعل عند صاحب مذهبي جواباً عن هذا ، فإنني لست مستقلاً بالاجتهاد في أصل الشرع .

(ب) ألا يُناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة من الوقوع غالباً .

- (ج) أن تكون المناظرة في الحلوة أحب إليه وأهم من المحافل .
 فإن الحلوة أجمع للفهم . وأحرى بصفاء الذهن والفكر . ودرك الحق .
- (د) أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده . أو على يد من يعاونه . ويرى رفيقه معينا لا خصماً ؛ ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق .
- (هـ) ألا يمنع مغنيته من النظر من الانتقال من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى إشكال . ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه . كقولاه :
 هذا لا يلزمي ذكره . وهذا يناقضه كلامك الأول فلا يقبل منك . فإن الرجوع إلى الحق المناقض للباطل يجب قبوله .
- (و) أن يُناظر من يتوقع منه الاستفادة ممن هو مشغول بالعلم . والغالب أن الناس (أو بعض الناس) يتحفظون من مناظرة التحول خوفاً من ظهور الحق على ألسنتهم . فيرغبون فيمن دونهم طمعاً في ترويع الباطل عليهم .
- في هذه الشروط دستور السلوك العالي الذي أقامه الغزالي للمناقشات . والمناظرات . ومجالس الجدل . والبحث . ولوتقيد العرب وغير العرب بهذه الآداب والسلوك لكان خيراً . ولا ثمرت المناظرات بانتصار الحق وسيادة الحقيقة ؛ ولما شاعت الخصومات ونشأ العداء بين الناس والمتناظرين والجماعات . ذلك أن هم كل منا في الحوار والنزاع . التغلب . والسيطرة . والتفوق : فيضيع الحق وتختفي الحقيقة .

* * *

والغزالي لم يذهب مذهب المعتزلة في أن العمل يكون حسناً أو قبيحاً لأنه

حسن أو قبيح بحكم العقل . كما أنه لم يقل إنه حسن أو قبيح بحكم الشرع .
لكنه قال : إن الحسن والقبح يرجعان إلى العقل والشرع معاً . فالعمل خير إذا
وافق العقل والشرع ، وشر إذا خالف العقل والشرع . وهكذا قاس الخير
والشر بمقياس العقل والشرع .

وتوفر الغزالي على بحث الأخلاق فأجاد في هذا الشأن . وترك أبقى الآثار
وأرفعها شأنًا ، ضمنها كتابه الشهير (إحياء علوم الدين) . لقد نهج الغزالي
في فلسفة الأخلاق الناحية الدينية من حيث النظر والتقدير ، والناحية التحليلية
النفسية من حيث التناول والوصف والتفسير .

والغزالي يجعل للعلم منطقة ، ولالدين منطقة . ولكل مزاياها وأحوالها الخاصة .
والنفس البشرية تتصل بالمنطقتين ، فهي تتصل بالعالم الحسي عن طريق المعرفة
والبرهان ، وبالعالم الروحي عن طريق الاختبار الشخصي والكشف .
ويرى أن السعادة الروحية لاتأتي من الإيمان الفلسفي ، بل بالعمل المؤدى إلى
الاتصال بالروح الأعلى .

ومن هنا يتبين أن الغزالي حين يتناول الصوفية والروحيات فإنه يحررها من
سخافات غلاتها . وحين يتناول الدين فإنه يجرده من أطمار الكلاميين ثم
« . . يمزج حيوية الأولى بحيوية الثانية ، ويولد منهما مذهباً روحياً يقبله العقل
ولا يدحضه البرهان . . . »

وقد أعرض الغزالي عن معرفة هذا العالم عن طريق العقل « . . ولكنه أدرك
المسألة الدينية إدراكاً أعمق من إدراك فلاسفة عصره . . . » . فقد كان هؤلاء

الفلاسفة عقليين شأن أسلافهم اليونان . فاعتبروا أن أمور الدين ثمرة لتصوير الشارع ووهمه ، بل هو ثمرة لهواه . واعتبروا الدين انقياداً أعمى ، أو ضرباً من المعرفة فيه حقائق أدنى من حقائق الفلسفة .

وقد عارض الغزالي هذا الرأي ، واعتبر الدين ذوقاً باطنياً لا مجرد أحكام شرعية أو عقائد . بل هو شيء أكثر من ذلك ، وأنه شيء تتذوقه الروح .

ويعلق دى بور على هذا فيقول : « .. ولا يحتاج لكل إنسان أن يبلغ في هذا الأمر مبلغ الغزالي » . والذين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج في مدارج السالكين متخطياً المعارف المكتسبة كلها . لا محيص لهم عن الإقرار بأن مجادلاته في الوصول إلى الله ليست أقل شأنًا في تاريخ العقل الإنساني من مذاهب فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المذاهب أدنى إلى اليقين ، لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل . . . » .

وجاء في نهاية كتاب « الميزان » ما يشير إلى أن الشك هو طريق اليقين . لأن الشكوك هي الموجبة للحق . فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال . ولم يفت الغزالي أن ينبه في مواطن عديدة من كتبه إلى أنه « يجب على المعلم أن يتجنب كل ما يثير الشك في نفوس الضعفاء ، وحض المرشد على الاقتصار مع العامة على المتداول المألوف . . . »

فهو يرى أن يستعمل الشك بمقدار محدود . وهذا المنهج يبين أن الغزالي يحرص على وحدة الهيئة الاجتماعية وينفّر من كل ما يقربها من الانحلال .

٩ - مقام العقل عند ابن باجة

ابن باجة فيلسوف بنى فلسفته العقلية على الرياضيات والطبيعيات. وهذا ما أراد « كانت » أن يسير عليه في فلسفته . ومن هنا يرى بعض الباحثين أن « ابن باجة خلع عن مجموع الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل ، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة . » وكذلك فصل بين الدين والفلسفة في البحث ، فهو بذلك أول فيلسوف في العصور الوسطى نحا هذا النحو .

ويقول الدكتور فروخ : « ... لما وقف ابن باجة - كما وقف من سبقه من فلاسفة الإسلام - أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة ، نتجت له عبقريته أمراً مهماً جداً . ذلك أنه ليس من الضروري أن يهتم بأمر لم يستطع أحد من قبله أن يبت فيه . من أجل ذلك لم يتعرض ابن باجة للدين ، بل انصرف بكليته إلى الناحية العقلية . . . » .

وهو يرى في بحثه عن الحقيقة والعدل سعادة اجتمعت حول نفسه ، وأن الحياة السعيدة يمكن نيلها بالأفعال الصادرة عن الروية ، « وتنمية القوى العقلية تنمية خالصة من القيود . . . »

وقد بيّن هذا كله وأشار إلى الأفعال الإنسانية وأنواعها في كتابه « تدبير الموحّد » .

وفي رأى ابن باجة : أن الفرد لكي يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان على نور العقل وهديه ، عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان . وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . وأنه يستطيع أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية تاركاً مساوئها . وأن على الحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، وعليهم أن يبتعدوا عن ملذات العامة ونزعاتهم ، وأن يحاولوا أن يعيشوا على الفطرة .

ويظهر أن الآراء التي توصل إليها في اعتزال الناس والمجتمع ، قد أتت من المحيط والأوضاع التي نشأ فيها .

والذي يتجلى لنا من حياته أنها لم تكن هادئة سعيدة ، بل كانت حافلة بالفاقة والقلق والاضطراب ، فلم يجد في عصره أنيساً يشاطره آراءه . . . وكان يرى نفسه أنه في وحدة عقلية . . « سادت الحياة في نظره ، وجعلته يتمنى الموت ليحصل على الراحة الأخيرة .

ويعالج ابن باجة في كتابه هذا ، أعمال الإنسان ويفضل أنواعها للتمييز بينها ، وقال : إنها تميز بالغرض الذي تنهى إليه . وهو يرى أن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتى بين الحيوان والنبات ، والتى بين النبات والحماة . والأعمال البشرية المحضة والخاصة بالإنسان — دون سواه — هى الناشئة عن الإرادة المطلقة ، أى عن إرادة صادرة عن التفكير لا عن غريزة ثابتة فى البشر ثبوتها فى الحيوان . فلو أن رجلاً كسر حجراً لأنه جرح به ، فإنه يعمل عملاً حيوانياً . وأما من يكسر حجراً لئلا يُجرح به سواه ، فعمله هذا يعد عملاً إنسانياً .

ويمكن القول: إن « ابن باجة » يرى أن أعمال البشر مركبة من عناصر حيوانية وإنسانية وأن على « المتوحد » أن يجعل العناصر الإنسانية تتغلب على أعماله ، وأن يجعل للتفكير والعقل التأثير الأول في حركاته ونواحي نشاطه . هذا إذا أراد ذلك « الإنسان المتوحد » أن يسمو بفضائله ويتميز بها . أما الذي يحارب فكره وينقاد إلى شهواته ، فهو ذلك الرجل الذي ينفصله الحيوان السائر في طريق الضلال والظلام .

ولابن باجة رسالة في الوداع . وقد كتبها قبيل رحلة طويلة وبعث بها إلى أحد أصدقائه من تلاميذه ليكون على بينة من آرائه فيما يتعلق بمسائل هامة .

وفي هذه الرسالة تتجلى رغبة « ابن باجة » في الإشارة بمقام العلم والفلسفة . ذلك لأنهما جديران بإرشاد الإنسان إلى الإحاطة الطبيعية وبمعرفة ذاته . وقد ضمن هذه الرسالة بعض آرائه الفلسفية ، ومنها : أن المحرك الأول في الإنسان هو أصل الفكر ، وأن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان من العلم هي القرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الذي يفيض منه . وعنده أن هذه الظاهرة الكونية الشاملة إنما هي في خروج الفرد من ذاتيته إلى النفس الكونية الشاملة التي تتجمع فيها النفوس الجزئية جمعاء .

وفي رأى ابن باجة أن الاتصال لا يكون إلا بالعلم والفلسفة « فهما يُسَعِّفَانِ على معرفة الذات والطبيعة . وَاكْتِمَالِ الْعَقْلِ وَالتَّهَيُّؤِ لِادْرَاكِ الْعَقْلِ الْمَجْرَدِ الْفَعَالِ . . »

وابن باجة ينتقد الغزالي الذي يرى في الخلوة والنسك سبيلاً إلى صحة الذهن وانكشاف الأمور الغيبية .

ومن رأى ابن باجة : أن الغزالي خدع نفسه وخدع الناس حين قال في «كتاب المنقذ» إنه «بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلي، ويرى الأمور الإلهية فيلتذ لذة كبيرة . . .» ذلك لأن العالم العلوي — يقول ابن باجة — لا يفتح للمتصوف المتنسك الواهم « . . . وإنما يُطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته . . . » .

وكذلك نقد ابن باجة «ابن سينا» فيما ذهب إليه الأخير من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيماً، ويقول: إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية لا غير .

وعلى كل حال يمكن الخروج بالقول إن ابن باجة أعطى الفلسفة العربية في الأندلس حركة ضد الميول الصوفية . . . وأن العلم النظري وحده قادر على الوصول بالإنسان إلى فهم ذاته وفهم العقل الفعال . ولقد تأثر ابن رشد بهذه الآراء ، والآراء التي تتعلق باتحاد النفوس .

وكذلك كان لها أثر كبير عند الفرق المسيحية وفلاسفة الكنيسة، مما جعل القديس توما ، والبرت الأكبر ، يؤلفان رسائل خاصة لإبطالها .

وبذلك يكون ابن باجة : « . . . قد مهّد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح في الشرق والغرب معاً . . . » ولعل هذا من أهم العوامل التي جعلت بعض معاصريه يحملون عليه فقالوا: إنه « قذى في عين الدين ، وعذاب لأهل الهدى . . . » .

وجاء في كتاب قلائد العقيان للفتح بن خاقان :

« . . وقد اشتهر ابن باجة بين أهل عصره بهوسه . وجموده . واشتغاله بسفاسف الأمور . ولم يشتغل بغير الرياضيات وعلم النجوم . واحتقر كتاب الله الحكيم . وأعرض عنه . وكان يقول بأن الدهر في تغير مستمر . وأن لا شيء يدوم على حال . وأن الإنسان كبعض النبات والحيوان . وأن الموت نهاية كل شيء . » .

هذه الأقوال التي نسبت إلى ابن باجة . دفعت بعض منافسيه من أعمامهم الحسد والجهل إلى أن يتهموه بالزندقة وأن يقتلوه بالسم في سنة ١١٣٨ م . ولا ابن باجة أثر كبير في الغرب المسيحي . وفضل عظيم في ازدهار الفلسفة المغرب . وقد تتلمذ عليه جماعات لمع أفرادها في ميادين البحث والإنتاج فتأثر به وابتجحه علماء اشتغلوا في الفلك والطب والرياضيات .

وكان لابن باجة ملاحظات قيمة على نظام بطلميوس في الفلك . وقد انتقده وأبان موضع الضعف فيه . وكان لهذه الملاحظات وذلك النقد أثر على « جابر بن الأفلح » ودراساته في الفلك مما دفعه إلى إصلاح المجسطي في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد .

ويؤيد « سارطون » هذا كله ويضيف إليه : بأن « البطروجي » تأثر كذلك بآراء ابن باجة في الفلك حتى قاده إلى القول بالحركة اللولبية .

وفوق ذلك كان أثر ابن باجة واضحاً في الطريق الذي سار عليها ابن طفيل في كتابه « حي بن يقظان » ، كما كان أثره بالغاً في « ابن رشد » واتجاهه

العقلى : « ويرى مونك . . . أن نظرية ابن رشد فى العقل والخلود التى أثار بها ابن رشد أوروبا النصرانية ، إنما هى نظرية ابن باجة . . . »

وعلى الرغم من قلة المصادر التى تتناول آثاره أو حياته ، فإن الغربيين قد عرفوا فضله وأدركوا ما تنطوى عليه فلسفته من الرسائل القليلة التى اطاعوا عليها .

قال رينان : « . . . ولا ريب أن ابن باجة من أعظم الذين عملوا على ازدهار عصرهم . ومن الذين حرصوا أن تبلغ الفلسفة العقلية فيه المستوى الذى بلغته . . . »

والعلامة « دى بور » يرى أن آراء ابن باجة فى الطبيعة وفيما بعدها متفقة فى جملتها مع ما ذهب إليه المعلم الثانى . وأن الشئ الوحيد الذى له بعض الشأن ؛ هو طريقته فى بيان تكامل العقل الإنسانى . ومبلغ الإنسان فى العلم ، ومكانه بين الموجودات .

١٠ - مقام العقل عند ابن طفيل

نقد ابن طفيل بطلميوس ، ونقد فلسفة الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، والغزالي . وكان في كثير من الأحيان صائباً في نقده ، مما يدل على أنه ذو بصيرة نافذة . وعلى أنه كان مستقلاً في آرائه واتجاهاته الفلسفية . فهو - أي ابن طفيل - بعد أن اطلع على فلسفة العلماء العرب وغير العرب ، وبعد أن وقف على آرائهم ونظرياتهم . خرج بمذهب خاص به وضعه في قصة سماها « حي بن يقظان » . وهي من أروع ما كتب في القرون الوسطى ، وأحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . وقد قال عنها الدكتور « سارطون » : « . . . إن رسالة حي بن يقظان من أجل الكتب المبتكرة في موضوعها التي ظهرت في القرون الوسطى . . . »

وقصة « حي بن يقظان » تشتمل على فلسفة ابن طفيل وقد ضممها آراءه ونظرياته .

وتدور القصة حول « حي بن يقظان » الذي نشأ في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء منعزلاً عن الناس في حوض ظبية قامت على تربيته وتأمين الغذاء له من لبنها . وما زال معها « . . . وقد تدرج في المشي ، يحكي أصوات الظباء ، ويقلد أصوات الطيور ، ويهتدي إلى مثل أفعال الحيوانات بتقليد غرائزها ، ويقايس بينه وبينها حتى كبر وترعرع واستطاع بالملاحظة والفكر والتأمل أن يحصل على غذائه وأن يكشف بنفسه مذهباً فلسفياً يوضح به سائر

حقائق الطبيعة . . . » .

ومن يقرأ هذه القصة يجد أنها في الواقع تبحث في تطور عقل الإنسان تطوراً طبيعياً من حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وكيف يستطيع الإنسان دون معونة من الخارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدى إلى معرفة الله وخلود النفس .

وكذلك يصف بن طفيل ذهاب حي ابن يقظان إلى الجزيرة المجاورة وإقامته بين سكانها ، وهو في هذا الوصف إنما يلجأ إلى وصف المجتمع من طرف خفي « فقد أراد بذلك تشريح أحوال عصره الاجتماعية وبيان فساد الأنظمة ، وانحطاط الأخلاق وتفسخ العقائد الدينية . . » وفي نهاية القصة يقرر حي بن يقظان و « آسال » أن لا فائدة من بث أسرار الدين للعامة وأن ذلك مضر بهم . وقد أدى بهما هذا القرار إلى الرجوع إلى جزيرتهما ليعبدا الله كما يعرفان .

ويقول الدكتور عمر فروخ : « . . إن آسال الذي عرف الحق عن طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حي في طريقة تعبدية . . . وهكذا يكون ابن طفيل قد فضل طريق العقل على طريق الدين . . . » .

ويمكن القول ان ابن طفيل أراد أن يبين في قصته هذه أن العقل يستطيع بالاستقرار والتأمل أن يدرك الحقائق العليا إدراكاً تاماً . وأن هذا العقل لا يحتاج إلى الشريعة في تثقيفه وتوجيهه .

وكذلك قصد ابن طفيل أن يوضح في قصة « حي بن يقظان » أن القوانين الطبيعية المسيطرة على الكون ليست إلا تعبيرات عملية عن إرادة الله وقضائه

وقدره . وأن الكون بأسره يسير على هذه القوانين ويتحرك بموجبها وفي نطاقها وسيبقى إلى ما شاء الله في دائرتها .

ويتجلى من هذه القصة الفلسفية أن ابن طفيل يأخذ بالملذهب الاختياري التجريبي « .. فكل ما توصل إليه حتى إنما كان عن طريق التجربة والاختبار . وهو لم يقتصر على القضايا الفلسفية ، بل اتخذ هذا الأسلوب حتى في مسائل الحياة العادية نظير اتخاذ الملابس وصنع السلاح وتعليم اللغة .. »

وقصة حي بن يقظان كانت محل تعليق عند كثير من أعيان الفكر ورجال الفلسفة في أوروبا . قال « دى بور » في كتابه النفيس « تاريخ الفلسفة في الإسلام » : « .. وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر . . . وتدل نبذ كثيرة في القصة على أن ابن طفيل كان يقصد من حي أن يمثل الإنسانية لو لم يتزل عليها وحي سماوى . . . » ، ويتابع « دى بور » كلامه ويقول : « .. ولا يخلو من مغزى قول ابن طفيل أن حياً نشأ في جزيرة سيلان التي يقال إن جوها صالح لا مكان التوالد الطبيعي . . »

ولقد كان تأثير هذه القصة عظيماً في مفكرى الأفرنج ، فأخذوا عنها ، ومنهم من نسج على منوالها . تأثر بها القديس « توما » و « سبينوزا » وظهر أثرها واضحاً في قصة « أندريو » التي وضعها « بلتاسار غرانسيان » في القرن السابع وكذلك في قصة « روبنصون كروزو » المشهورة .

ونالت القصة إعجاب رجال الفكر والفلسفة والتاريخ كالفيلسوف ليبنتز ،

ومونك، ورينان، وغويته، وغيرهم .

وجاء في مقدمة كتاب «حى بن يقطان» الذى نشره الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد ما يلى : « . . . وتمتاز قصة ابن طفيل عن قصة « روبنصون كروزو » من الناحية الفلسفية ، وكذلك تمتاز على غيرها من القصص الفلسفية الشرقية بالقرب من الحقيقة الواقعة ، وبالوصف الطبيعى ، وبالتفصيلات الدقيقة عن الحياة العملية ، عدا رشاقة الأسلوب وسهولة العبارة وحسن الترتيب . وهى بهذه المزايا — ولا شك — فى مقدمة الآثار العربية التى تستحق الخلود فى تاريخ الفكر البشرى . . . »

وترجمت قصة حى بن يقطان إلى سائر اللغات فظهرت ترجماتها فى اللاتينية ، والإنكليزية ، والهولندية ، والألمانية ، والإفرنسية . والأسبانية ، والفارسية ، والروسية . واشتهر ابن طفيل بتلاميذه ، وحسبه أن يكون ابن رشد أحدهم . وكان يسير مع تلاميذه على أساس تنمية مواهبهم . فكان يطلب منهم أن يعالجوا مشاكل فلسفية وعلمية ، ويوضح لهم طرق المعالجة والبحث . واقترح على ابن رشد تالخيص كتب أرسطو وتقريب عباراتها .

وكان ابن طفيل يأخذ بالبراهين العلمية فى سائر دراساته ، إلا أنه خرج عن هذا الأسلوب عند البحث فى معرفة الله . فقد أراد أن يقيد نفسه فى معرفة كل شئ عن طريق العقل ، ولكنه عجز عن معرفة الله بالبراهين المجردة ، فاضطر إلى مجازاة الغزالي فى معرفة الله عن طريق الكشف « بإشراق نور

الله تعالى على قلوبهم بالمعرفة .

وبحث في أمر العلاقة بين الفرد والمجتمع . وقد أتى بآراء غير ممحصّة على رأى « دى بور » . ويقرر ابن طفيل أهمية التجارب . ويرى أن الإنسان عن طريق التجارب المتكررة يستطيع أن يفهم أسرار العالم المادى .

ولابن طفيل آراء في الأخلاق على غاية من الطرافة وردت في كتاب حتىّ بن يقظان . فالأخلاق عنده من حيز العقل والطبيعة لا من حيز الدين والاجتماع . ويرى : أن « الأخلاق الحميدة هي التي لا تتعرض الطبيعة في سيرها » . والتي لا تحول دون تحقيق الغاية الخاصة بالموجودات « . . فمن طبيعة الفاكهة مثلاً أن تخرج من زهرتها . ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها على الأرض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة . فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل أن يستم نضجها . فإن عمله هذا يُعدّ بعيداً عن الأخلاق . لأنه يمنع النواة التي لم يتم نمودا ونضجها بعد . من أن تحقق مغايتها في هذا الوجود وذلك إخراج شجرة من نسلها . . » .

وذهب ابن طفيل إلى أبعد من هذا فقال : إن الأخلاق الكريمة تقضى على الإنسان بأن يزيل العوائق التي تعترض الحيوان والنبات في سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود . فإذا وقع نظره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب . أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، وجب على الإنسان أن يزيل ذلك الحاجب . وابن طفيل يقرر مسؤولية الإنسان إذا سكّت على الخطأ . ولم يعمل على الإصلاح وإزالة أسباب الفساد والتأخر . وهو في هذا المجال يدعو افراد إلى أن يسير في سلوكه وجهوده وحيويته على أساس صالح المجموع وخير

الجماعة . ولعل تعريفه الجامع في أن « الخلق ، هو أن تجري الطبيعة في كل شيء مجراها » أدق تعريف وأوضحه . فمجرى الطبيعة يوجب الاهتمام بالجماعة إبقائها . ويوجب العناية بالجماعة لتقدمها وتحسينها . ولهذا جعل ابن طفيل الأخلاق الحميدة في هذا الإطار الرائع من الإيثار وحب الخير للمجموع . وطالب الإنسان بالعمل على إزالة العوائق التي تعوق نموه وتحسينه ، وحمله مسئولية السكوت على الخطأ والظلم . وقال : إن الأخلاق الحميدة تحتم عليه أن يصلح الخطأ أو يزيل الظلم النازل ، كما توجب على الإنسان أن يسعى دائماً إلى الخير العام والصالح العام .

١١ - مقام العقل عند ابن رشد

ابن رشد مؤسس الفكر الحرّ ، جرىء ومنطقي . حصر جهده في بادي الأمر في أرسطو ، فدرس مؤلفاته دراسة عميقة متحرّياً دقائقها . وهو لم يقف عند هذا الحد ، بل عمل على شرحها وخرج بشروح لم يسبق إليها . وقد مضى في شروحه على طريقة النقد وفي أسلوب خاص . وبذلك أورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب على رأى « دى بور »

امتاز ابن رشد بالنقد . وكان أثره بالغاً عند اليهود والمسيحيين ، فقد نقد بطلميوس في فلكه ، كما نقد شروح إسكندر فردوس وغستيروس ، وكذلك نقد ابن سينا وهاجمه ، ورد على الفارابي والغزالي . وكان شديداً - في نقده ورده قاسى اللهجة . ولكن القلم سما به في هذا إلى أعلى درجات الكمال الفكرى . لقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها . وكان من حسناتها أن حلت عقل الفكر الأوروبي ، وفتحت أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريحها . أنشق ابن رشد على مذاهب الزهد والتصوف . وحارب الغزالي في بعض آرائه الدينية المخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب « تهافت التهافت » رداً على « تهافت الفلاسفة للغزالي » .

ويظهر من كتب ابن رشد أنه أقل الفلاسفة تصوفاً وأكثرهم تأييداً للعقل .
وقد عارض وجهة النظر الدينية في بعض الآراء فأنكر بعث الأجسام ، وعدّ
القول بذلك خرافة . . .

وكان مذهبه أن يأخذ بالعقل ، فنشأ مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند
البحث . وعدم الاعتماد على الروايات الدينية . . .

كان ابن رشد مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود ، يسعى إلى الحقيقة ويعمل
جاداً على الوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين . وكان يدعو
إلى قبول الآراء الصحيحة سواء جاءت من مسلم أو غير مسلم . فقال في هذا الشأن
في كتابه « فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعة من اتصال » :

« . . . يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في
ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة . فإن الآلة
التي تصح بها التزكية ، ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا في
الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك في
نظر هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام . وإذا كان الأمر هكذا ، وكان
كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم
فحص ، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك ،
فإن كان صواباً قبلناه منهم . وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه . . . » .

ويقول ابن رشد في موضع آخر : « . . . يجب علينا إن ألقينا لمن تقدمنا
من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان

أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ... » .
 وكان ابن رشد يقول : « .. إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ... » .

رأى ابن رشد من دراساته الدينية والفلسفية وفي حملة الغزالي على الفلسفة أن الإخلاص للحق يوجب عليه أن يدافع عنها .
 وهنا برقت له رسالته في الحياة ، فقام يدعو إلى الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها لها وإحيائها ، والتوفيق بينها وبين الشريعة .
 ويرى ابن رشد أن كل ما أدى إليه البرهان والعقل ونخالفه ظاهر الشرع ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (ودون إخلال بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي) . وإذا كانت الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا نعلم — يقول ابن رشد : « ... إنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ... » ، وإذا ظهر تناقض بين النظر البرهاني والشرع فإن التأويل (باتباع أصوله) سيؤدي إلى ما يقول به العقل والبرهان .

وليس غريباً أن يخرج ابن رشد هذه الآراء ، فهو يرى أن الشريعة والحكمة

تلتقيان في وحدة جوهرية من حيث هما وجهان لحقيقة واحدة . فالشريعة تحت على اعتبار المخلوقات اعتباراً عقلياً ، وتنص على وجوب استعمال القياس العقلي ، وما الحكمة — في رأى ابن رشد — إلا درس الموجودات بالقياس العقلي « . . . وعليه فليس من فرق بينهما في الطريقة » .

• • •

ويتبين من الآراء التي بثها ابن رشد في كتبه أنه كان بعيداً عن التصوف ، يتقيد بالعقل ولا يسير إلا على هداه حتى إنه دعا إلى تأويل الاجماع إذا كان الاجتماع يخالف العقل والنظر البرهاني . فالتأويل في نظر ابن رشد شرعى ، وقد توسع في استعماله في سبيل التوفيق بين الشريعة والحكمة . وعلى ذلك فقد خطأ ابن رشد تكفير الفلاسفة .

وقد قال في هذا الشأن : « . . . إن الفلاسفة وإن كانوا قد أخطأوا أحياناً في التأويل ، إلا أنهم كانوا مخلصين في محاولتهم . ولذلك لا يجوز تكفيرهم بوجه من الوجوه . وإذا فللمخطئ من أرباب البرهان أجر واحد ، ولو أصاب لكان له أجران . أما من ليس من أهل البرهان فخطؤه في الفروع بدعة وفي الأصول كفر . وأما الجمهور فلا بد من زجره عن تداول المعاني المؤولة . . . » . ومن الطبيعي أن يصطدم ابن رشد بوجهة النظر الدينية في بعض المسائل ، فنشأ عداً بينه وبين رجال الدين أدى إلى اضطهاده في أواخر أيام حياته . .

وكان ابن رشد ينفر من علم الكلام الإسلامى ، لكنه كان يرى في الدين ضرباً من الحق . وقد ذهب إلى ما ذهب إليه « سبينوزا » فيما بعد من أن الوحي

يرى إلى إصلاح الناس وتحسين أحوالهم لا إلى تعليمهم فقط ؛ وأن غرض الشارع ليس تلقين العلم ، بل أخذ الناس بصالح الأعمال والطاعة .

وابن رشد ينظر إلى الدين بعين الرجل السياسى — كما يقول دى بور — ويرى الدين وسيلة فعالة للإصلاح لما يهدف من غايات خلقية سامية .

وهو ينفّر من حياة العزلة ويؤمن فى الحياة فى ظل الدولة ومع الناس ؛ لأن حياة التوحد « لا تثمر صناعة ولا علماً » . وعلى ذلك فابن رشد يؤمن بالمجتمع ولا يرى السعادة إلا فيه ، وأن سعادة الفرد فى سعادة المجموع . ومصلحة الدولة يجب أن يكون لها الاعتبار الأول وهى فوق مصلحة الفرد . ولهذا لا عجب إذا رأيناه ينتهز الفرص ليوجّه حملاته على الحكام الجاهلين لأنهم لا يقدرّون الصالح العام ، ولا يهتمون إلا بمصلحتهم الخاصة مهملين مصلحة المجتمع الذى يعيشون فيه .

ولعل هذا كله يعود إلى روحه العلمى الصحيح ، فقد سما به هذا الروح فجعله من أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً وأقلّهم أنانية . واستغل نفوذه عند المسؤولين والملوك والأمراء فى الصالح العام ؛ فلم يطلب جاهاً ولا مالا لنفسه ، بل كان يتجه إلى خير المجموع من أهل بلده ووطنه الأندلس .

ومن هنا ؛ يتجلى أن فلسفته العملية كانت تتجه نحو الخير العام فقد دعا إلى الاهتمام بصالح الجماعة ، وأن على الإنسان أن يأخذ بنصيب فى إسعاد المجموع . ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل ويدعو النساء

إلى القيام بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجل . وهو يرى أن حالة العبودية التي نشأت عليها المرأة قد أتلقت مواهبها وقضت على مقدرتها العقلية . ولهذا قلّ أن تجد امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم ، وهنّ عالة على أزواجهن كالحيوانات الطفيلية . وعلى ذلك فهو يرى أن الكثير من الفقر في عصره « . . . يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات أو حيوان أليف لمجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن ، بدلا من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها . . . »

ويحمل ابن رشد على مذهب الفقهاء الذين يقولون ان الخير يكون خيراً لأن الله أمر به ، وان الشر يكون شراً لأن الله نهى عنه . ويخالفهم في هذا كله ، ويعلم أن العمل يكون خيراً لنفسه وشرّاً لنفسه أو ذاته أو بحكم العقل .

والعمل الخلقى هو الذى يصدر عن روية عقلية ، ويلاحظ أن عقل الفرد قد يشط في بعض الأحيان ، ويحتاط لهذا القول « . . . » وينبغي أن لا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تملّيه مصلحة الدولة . . . »

* * *

ولابن رشد مذهب في العقل وقد امتاز به على غيره . وقال فيه قولاً اهتمر له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر للميلاد . واعتمد في

مذهبه هذا على آراء أرسطو في العقل . ذلك أنه لما أخذ يشرح ما كتبه أرسطو في « العقل الفعال » أو المؤثر : والعقل المتأثر أو المتلقى . بدأ بالرد على آراء الشراح السالفين وفندها وقرر أنه استخرج رأى أرسطو على حقيقته دونهم ، وأن الشراح لم يدركوه ولم يبلغوا شأوه . وقد ورد رأى ابن رشد مفصلاً في العقل في مقالته « في النفس » وأتى الأستاذ لطفى جمعة في كتابه « تاريخ فلاسفة الإسلام » على خلاصة لهذا المذهب .

ومن هذه الخلاصة يتضح أن الكمال الأعلى — في رأى ابن رشد — يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنيا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر « . . . ولا يكفى ما زعمه الصوفيون للاتصال من التأمل العقيم بدون درس . وهذه السعادة العليا لا ينالها الإنسان في هذه الحياة إلا بالدرس والاجتهاد والمثابرة . ومن لا ينالها في هذه الحياة يهلك بالموت ويلحقه العذاب الأليم . . . » .

ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل الهيولى مادة فردة ، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد ويعدم مع الإنسان الذى يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ، والإنسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدنيوى . أما خلود النفس فخرافة .

والمعلومات العامة التى تصدر عن العقل الفعال العام — يقول ابن رشد : لا تفنى بأجمعها ، وإن كانت العقول التى تتلقاها تفنى .

ويقول الأستاذ لطفي جمعه في كتابه تاريخ فلاسفة الإسلام: « ..
وقد سبق ابن رشد في نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاء بعده
بعدة قرون وهو « لينتزر ». فقد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية . ويمكن
للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية لينتزر . . . »
ولابن رشد في هذا فضل على أرسطو لا ينكر ، فأرسطو قد وصل
إليه بأبحاثه ولكنه لم يقل به صراحة .

وقال ابن رشد بوحدة النفوس : وقد قصد بذلك أن الإنسانية
تعيش عيشة دائمة ، وأن خلود العقل الفعال هو إحياء للإنسانية واستمرار
دائم للمدنية . وهنا يعلق الأستاذ لطفي جمعة فيقول : « . . . نلفت نظر
الباحثين إلى الاتفاق التام بين هذا القول وبين نظرية « أوجست كونت »
في خلود الإنسانية وبقائها ، تلك النظرية التي أدت به إلى وضع دين
الإنسانية ، فأقيمت له معابد في بعض ممالك الغرب . . . » .

يقول ابن رشد مستمراً في نظرية وحدة النفوس : إن العقل كائن
مطابق مستقل عن الأفراد كأنه جزء من الكون ، أو إن الإنسانية وهي أحد
أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلي ، وإنه بناء على هذا
« . . . لا بد من ظهور الفلسفة ، وإن وجودها ضروري ليتمكن الفيلسوف
من الإشراف على العقل المطلق ، وينتج عن هذا أن الإنسان والفيلسوف
لازمان لنظام الكون . . . »

١٢ - مقام العقل عند ابن خلدون

كان ابن خلدون يرى أن الأقيسة المنطقية لا تتفق مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، ذلك لأن معرفة هذه لا تنسني إلا بالمشاهدة . وهو يدعو العالم أن يفكر فيما تؤدي إليه التجربة الحسية ، وأن لا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل عليه أن يأخذ بمجموع التجارب التي انتهت إليها الإنسانية .

وابن خلدون مفكر مترن ، فقد حارب الكيمياء وحارب التنجيم بالأدلة العقلية ، وعقد لكل منهما فصلا في « المقدمة » في إبطاله وعدم الأخذ به .

يرى ابن خلدون أن الاشتغال في الكيمياء بقصد الحصول على الذهب مضيعة للوقت قد انتحلها واشتغل فيها « بعض العاجزين عن معاشهم . . . بالطرق الطبيعية ، وابتغاء المعاش من غير وجوهه الطبيعية . . . وقد بلغوا الغاية في الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة . . . ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الأحكام عليهم وتناولهم من حيث كانوا . . . » .

واستنكر ابن خلدون التنجيم والقول بأثر النجوم والكواكب في أحوال الناس وطبائعهم ، وبين في « مقدمته » إبطال صناعة النجوم وبطلانها من طريق الشرع والعقل في فصل خاص بعنوان « في إبطال

صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها .

لقد وضع ابن خلدون قواعد الطريقة التاريخية Historical Method ويرى أن الأغلاط التي وقع فيها الذين سبقوه ترجع إلى أسباب أهمها : تشيع المؤلفين وتصديقهم لكل ما يُرى دون الفحص . وجهلهم بطبائع العمران وأحوال الناس . وهو لا يقف عند هذا ، بل نراه يضع القوانين لدراسة التاريخ كربط الحوادث بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، وقياس الماضي بمقياس الحاضر . ثم مراعاة البيئة واختلاف تأثيرها باختلاف الأقاليم والحالة الاقتصادية والوراثية وما شاكل ذلك .

والمقدمة تحتوي على ملاحظات نفسية وسياسية دقيقة ، يرى « دى بور » أنها في جملتها عمل عظيم مبتكر . وهو — أى دى بور — يرى أن المؤرخين القدماء لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي على الرغم من جمال أسلوب بعضهم ، وأن القدماء كانوا يعللون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمن بعيد درجة أعلى مما بلغت في المدنية بالاستناد إلى حوادث أولية كالزلازل والطوفان . وإلى أن المسيحية كانت تعتبر التاريخ بوقائعه تمهيداً لمملكة الله على الأرض .

أما ابن خلدون كما — يقول دى بور — فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني من جهة وبين علله القريبة من حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأداة المقنعة .

فقد نظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب وعرضها مع بيان

تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الإنسان والمجتمع .
ويرى ابن خلدون : أن حوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية
ثابتة ، وأن ظاهر التاريخ هو إخبار عن الدول . أما باطنه فهو نظر
وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها . وكذلك هو علم بكيفيات الوقائع
وأسبابها

وهناك من علماء الغرب من يعتبر « أوغست كونت » مؤسساً لعلم
الاجتماع . وأنه أول من نظر إلى المجتمع ككل ، إذ اتخذ موضوعاً لعلم
مستقل قائم بنفسه .

ويرى الأستاذ المصري : أن حق ابن خلدون بلقب مؤسس علم
الاجتماع أقوى من حق « كونت » : ذلك لأنه كان قد فعل ذلك قبل
« كونت » بمدة تزيد على ٤٦٠ سنة .

لم تكن المقدمة تلمساً بسيطاً لعلم الاجتماع : بل كانت محاولة
ناجحة لاستحداث علم الاجتماع . إذ استجمعت جميع الشروط التي
تخول صاحبها لقب مؤسس هذا العلم . لقد قال ابن خلدون بوجوب
إتخاذ « الاجتماع الإنساني » موضوعاً لعلم مستقل ، واعتقد تماماً بأن
الأحوال الاجتماعية تتأني من علل وأسباب . وقد أدرك أن هذه العلل
والأسباب تعود في الدرجة الأولى إلى طبيعة العمران أو طبيعة الاجتماع
وقد درسها دراسة مستفيضة وخرج منها بكشف بعض القوانين المتعلقة
بها مما ينم عن تفكير عبقرى يستحق كل تقدير وإعجاب .

* * *

تدل المقدمة على أن ابن خلدون كان مؤمناً بالله راسخ الإيمان بالإسلام ، لكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه الكثيرون من رجال الدين « . . الذين يحاولون تحكيم الشريعة في كل شيء ولا ينفكون عن السعي وراء إرجاع كل الأمور إلى أحكام الدين .. » ، فهو يرى أن الشريعة لا تشتغل بكل شيء ولا تستهدف جميع شئون الحياة ، فمساحة عملها محدودة بحدود هي ما تقتضيه الشؤون الأخروية . أما الأمور التي هي خارجة عن تلك الحدود فتروكة للفكر والعقل وحكمه . ولقد انتقد ابن خلدون بشدة رأى الذين يقولون بوجود طبّ نبوي « . . ويصرح أن النبي إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات .. » ويرى ابن خلدون في العقل أنه من نعم الله ، مميّزه الإنسان على المخلوقات ، وأن الإنسان يستطيع أن يستنبط سنة الله في خلقه بقوة هذا العقل ، كما أنه يستطيع أن يستفيد من تلك السنن الثابتة في جلب المنافع ودفع المضار في حياته الشخصية وفي تقرير سياسة عقلية . ولهذا يمكن القول : « . . ان ابن خلدون من الذين يعتمدون على العقل ويثقون به . . » ولكن إلى حد ، فهو لا يسترسل في الاعتماد على العقل استراسالاً كلياً ، بل إنه يرى أن نطاق مدركات العقل محدود بحدود طبيعية لا سبيل إلى اجتيازها بالمحاكمات النظرية وحدها ، إذ العقل البشري عاجز عن إدراك ما يقع وراء المحسوسات من أمور التوحيد ومسائل المعاد

وحقائق صفات الله وسائر الأمور الروحانية .

« وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه . . . » . يقول ابن خلدون ويتابع أحكامه « . . بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير أنك لا تطمع أن ترن به أمور التوحيد والآخرة وحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ما وراء ظوره . فإن ذلك طمع في محال . . . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب . فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك ، على أن الميزان في أحكامه غير صادق . ولكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره . وأنتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته ، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه . وتفطن في هذا غلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه . . . »

ويعلق الأستاذ العلامة ساطع الحصري على أحكام ابن خلدون هذه فيقول : إن ابن خلدون يقرر من جهة أن هدف الدين محدود، ويرى من جهة أخرى أن قدرة العقل محدودة . ولذلك نجده يسعى إلى تمييز نطاق العقل من نطاق الدين .

ومن معالجة ابن خلدون لبعض القضايا الشرعية التي تظهر لأول وهلة أنها منافية للعقل، يستنتج الأستاذ الحصري أن ابن خلدون كان يلجأ إلى تأويل النصوص الشرعية وفق ما تقتضيه المحاكمات العقلية .

وفي المقدمة كذلك تشبيهات مادية يمكن الخروج منها بأن عقلية ابن خلدون تمتاز بصفات أبرزها ، شدة التشوف ، ودقة الملاحظة ونزعة البحث والتعميم والقدرة على الاستقراء . وهو في استقراءاته يستند إلى « ملاحظة الواقعات ، وقلما نعثر على آثار الاندفاع وراء المجردات والاسترسال في سبيل الاستنتاج . . . » .

الباب الخامس

النزعة العلمية في التراث العربي

تمهيد - الجمع بين العلم والأدب - أسلوب الفارابي - نزعة ابن سينا إلى الاستقلال في الرأي - إيمانه بالتححرر العقلي - تفاؤله وإيمانه بالعقل والعلم - التوفيق بين الشريعة والفلسفة - فلسفة ابن رشد فتحت أبواب البحث - الإخلاص للحق والحقيقة في الرسائل والمؤلفات - إيمان بعض العلماء بالتغير والتطور - سر البلاغة يقع في الصدق - الدقة والإخلاص للحقيقة في تحرى الأحاديث النبوية - الشك والتجربة في أساليب المعتزلة - الدقة في إجراء التجارب - دستور البحث العلمي - الطريقة العلمية وإدراك ابن الهيثم لأصولها وعناصرها .

رأينا إتماماً لموضوع هذا الكتاب أن نجعل أحد أبوابه بحث (النزعة العلمية في التراث العربي)

وقد سبق وظهر هذا البحث في مؤلفاتنا ، ولكننا — هنا — أدخلنا عليه بعض التعديل ودعمناه بإضافات تناسب موضوع الكتاب وتكمله .

* * *

كان للعرب أساليب يسرون عليها في الكتابة ، وقد أصابها تطور وتغيّر . فهي في صدر الإسلام غيرها في العصر العباسي حين أخذ العباسيون يناصرون الحركات العلمية ويعملون على ازدهارها . وكان للثقافة الإغريقية والهندية ، والثقافات الأخرى التي أخذ العرب عنها أثر كبير على الأساليب . وكذلك كان للحديث وللأسس العلمية التي سار عليها علماء الحديث في تحرى الأحاديث النبوية أثر في إيجاد روح الدقة في الكتابة وأسلوبها .

ولسنا بحاجة إلى القول أن أصول المنطق الذي اقتبسه العرب عن اليونان دخل في الأسلوب أيضاً ، فسيطر إلى حد على الكثيرين من العلماء ، فكانوا يسرون في كتاباتهم على قواعده وقوانينه ، وقد غلب على كثير منها روح علمي صحيح وإخلاص للحق والحقيقة .

ومن الطبيعي أن تختلف الأساليب باختلاف العلماء والباحثين . فمن الأدباء من كان يجمع في أسلوبه بين الأدب والعلم ، ومنهم من كان طابعه الدقة والوضوح . وسار آخرون في كتابة البحوث في مختلف الفروع

على أسس علمية تقرب من الأسس الحديثة ، فقد حوت من مظاهر الدقة في التفكير والاستنتاج ما هو محل تقدير العلماء المحدثين . وسيتجلى لنا أن العرب عرفوا الطريقة العلمية الحديثة التي تعد من مبتكرات هذا العصر ، كما يتبين أن من العرب من سار عليها ومن سبق «بيكون Bacon» في إدراكها ، بل من سماعليه إذ أدرك من عناصرها ما لم يدركه «بيكون» من بعده . وكذلك سار بعض العلماء في البحوث الدينية على أساس علمي فوضعوا الرسائل في ذلك ، وتوفقوا في عرضها عرضاً رائعاً هو في الواقع بداية للتأليف العلمي المنظم .

وقد امتاز العرب في الجمع بين فروع العلوم والأدب وفاقوا في هذا غيرهم ، فنجد من علمائهم من وقف على روائع الأدب وغاص في دقائق العلم وجمع بينهما . ومن يطلع على كتاب الخوارزمي في الجبر يجد أن المؤلف قد صاغ المادة الرياضية في أسلوب أدبي لا ركافة فيه ولا تعقيد ، ينم عن أدب رفيع وإحاطة بدقائق اللغة .

ونظرة في كتب البيروني تبين كيف يتعانق الأدب والرياضيات بما فيها الفلك والطبيعيات . وليس أدل على ما قلت من كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم للبيروني ، فالأسلوب في هذا الكتاب سلس خال من الالتواء يخرج منه القارئ بثروتين : أدبية وعلمية ، ويشعر بلذتين : لذة الأسلوب العلمي ولذة المادة العلمية .

ومنهم من جمع في كتبه بين الأدب والنواحي الأخرى من المعرفة

كالفلسفة والعلوم والتاريخ وغيرها . ومن البحث الذى كتبناه عن الجاحظ فى باب « مقام العقل عند المعتزلة » يتجلى أن للجاحظ فضلاً على الأدب والفلسفة جميعاً . ففضله على الأدب أن أغزر معانيه وجعل له موضوعاً بعد أن كاد يكون شكلاً بحتاً . وفضله على الفلسفة أنه صاغها صياغة أدبية قريبة من الأذهان « . . . فهو يمزج كلام أرسطو بأشعار الجاهليين ، وقول الفلاسفة بأقوال الأدباء . . . ويخرج من ذلك إلى نتيجة تلذ القارئ وتغذى العقل . . . »

وكذلك أبو حيان التوحيدى امتاز فى الجمع بين الأدب والحكمة وأصناف العلوم والمعارف . وقد وفق فى ذلك مع المحافظة على الحقيقة فى أصدق مظاهرها .

وأرسل إلى الدكتور « نيكل المستشرق التشيكى » قبل عشرين عاماً كتاباً قديماً فى الجبر لابن بدر . وقد عثر عليه فى مدريد . وبعد دراسته وجدت فيه نظاماً وتسلسلاً فى ترتيب البحوث ، وشروحاً ضافية للمبادئ الرياضية وإبداعاً فى حلول المسائل وعرض خطوات حلها عرضاً طريفاً فيه متاع فكرى ولذة عقلية .

ونظرة فى كتب الفهرست لابن النديم نجد أنه سار على أسلوب خاص اقتصادى لا إطالة فيه ، ودون لغو أو مقدمات . وهو يقول فى ذلك : « . . . والنفوس تشرب إلى النتائج دون المقدمات ، وترتاح إلى العرض المقصود دون التطويل فى العبارات . . . » وهو يأتى إلى الفكرة فيعرضها

دون موارد أو تمهيد . ويندفع إلى صميم الموضوع في دقة وإيجاز وضبط وأحكام . ويسيطر على ذلك كله روح علمي صحيح . وهذا ما يجعلنا نرى أن ابن النديم يتحرى الصدق في كتابه العظيم ، ويسير في أمانة النقل إلى أبعد الحدود . ومن يتصفح الكتاب ومقدمته يتبين له صحة ما ذهبنا إليه . وكذلك امتاز أسلوب الفارابي — كما تجلى من الفصل الرابع في هذا الكتاب — وقد اعترف له بذلك « كارا دى فو » . والفارابي مبتكر لا مقلد . فقد أنتج عقله الحصب نظريات جديدة فيها ابتكار وفيها عمق . واعترف « مونك Munk » بأن العرب قد انتخبوا أرسطو وفضلوه على غيره لأن طريقته كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون الخيالي ، ولأن منطقهم كان سلاحاً نافعاً في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة .

وكان ابن سينا — كما يتبين من الباب الرابع — يسير في أسلوبه على أساس منطقي ، لأن المنطق على رأيه « .. الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به ، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله . . »

وفوق ذلك فأسلوبه علمي دقيق ، يتجلى هذا في تعريفه للحكمة وتقسيمها ، جاعلاً المنطق آلة لها . فعلى أصوله سار ، وعلى قواعده اعتمد في بحثه ودرسه .

إن انغماس ابن سينا في الحياة العامة وتعرضه لتقلباتها واندماجه في صميم مجتمعه ورحلاته المتعددة — كل ذلك قد أثر في آرائه ونظرياته فجعل في فلسفته مسحة من العملية ، وكانت أميل إلى الناحية العقلية منها إلى الناحية الروحية والتصوفية .

كان ابن سينا — كما تجلى في الباب الرابع — يقدس العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس . والعقل يقاوم الوقوف ويعمل على الارتقاء ويقوى النفس . ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل . وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح حتى إنه يرى في العقل سبيلا إلى الوصول إلى الملكوت .

وخالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من النظريات والآراء فلم يهتم بها ، بل أخذ منها ما وافق مزاجه وانسجم مع تفكيره وزاد عليه ، وقال : إن الفلاسفة يصيبون ويخطئون كسائر الناس . وهم ليسوا معصومين عن الزلل والخطأ . وهذا ما لم يجرؤ على التصريح به إلا النادر من الذين يملكون عقلا راجحاً وبصيرة نافذة واستقلالا في التفكير .

ولا شك في أن موقف ابن سينا هذا يدل على شجاعته ونزعة إلى الاستقلال في الرأي ورغبته في التحرر العقلي ، فهو لا يتقيد بآراء من سبقه ، بل يبحث فيها ويدرسها ويعمل فيها العقل والمنطق والخبرات التي اكتسبها . فإن أوصلته هذه كلها إلى تلك الآراء أخذ بها . وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها وبين فسادها .

وجعل ابن سينا للتجربة كذلك مكاناً عظيماً في دراسته وتحرياته وبلأى إليها في طبه . وتوصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة ، كما توفق إلى تشخيص بعض الأمراض وتقرير علاجها .

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يحارب التنجيم وبعض نواحي الكيمياء بحجج العقل وحده . فخالف معاصريه ومن تقدموه فيما يختص بتحويل

الفلزات الخمسة إلى الذهب والفضة . وبقي إمكان إحداث هذا التحويل في جوهر الفلزات . وقد أوضحنا ذلك في الفصل الرابع عند البحث في مقام العقل عند ابن سينا .

وتجلى سلطان العقل عند ابن سينا في رأيه في الخوارق ، ويذهب في تعليقه لها إلى أسباب وأمر تجري على قانون طبيعي يتصل بالجسم والنفس والعقل . كما يتجلى سلطان العقل في شرحه معنى العناية الإلهية . فهو — بعد أن تأمل في نظام العالم — أدرك أن صانعه مدبر حكيم عالم بما هو عليه هذا الوجود من نظام الخير والكمال . وهذا في رأيه معنى العناية الإلهية فالظواهر الطبيعية إنما تحدث حسب القوانين الطبيعية التي وضعها الصانع الحكيم وقيّد الوجود بها . فالعناية الإلهية تعني جريان القوانين الطبيعية في العالم على أدق ما يمكن « . . وليس معناها الاهتمام بالأفراد والشعوب . . »

والإنسان في نظر ابن سينا يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود وأدرك حقائق العالم واستغرق في تفهمها . ولا يتم ذلك إلا عن طريق الإرادة والعقل . وعلى الرغم من تقديس ابن سينا للعقل ومن إيمانه بسلطانه إلا أنه في مواضع كثيرة يؤكد نقص العقل الإنساني . وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية . ولهذا نرى ابن سينا قد اعتبر المنطق من الأبواب التي يدخل فيها الفلسفة ، كما أنها الموصل إلى الاعتقاد بالحق .

وكان ابن سينا يميل إلى التجدد والتحرر ، يدلنا على ذلك قوله :
 « . . حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء . . وقد آن لنا أن
 نضع فلسفة خاصة بنا . . »

وعالج ابن سينا موضوع السعادة — كما مر معنا في الباب الرابع —
 وأتى بآراء تدل على تفاؤله وإيمانه بأن الخير موجود في كل شيء . وهو
 لا يرى السعادة في اتباع كل لذة ، بل يراها في الخير والكمال . وكان
 يدعو إلى التجرد عن المادة وشواغلها للوصول إلى السعادة الحقيقية .
 ولا يعنى هذا أنه كان يدعو إلى الحمد والروحية البحتة . بل إنه كان
 يؤمن بالعقل والعلم . وحسبه أن يعتقد أن السعادة القصوى لا تكون إلا عن
 طريق العلم . وكان لابن سينا مثل يهيم بها ، وقد سخر عقله ومواهبه
 للدعوة إليها . وكان يؤمن بالفكر ويقدره كما كان كثير الثقة بالفطرة
 الإنسانية .

ومن علماء العرب من سار — فيما بعد — في أسلوبه على أساس
 التوفيق بين الشريعة والفلسفة كابن رشد . وهو الذى يعتد بالنظر العقلى
 كما تجلى معنا في الباب الرابع . وقد غالى ابن رشد في هذا الاعتداد إلى
 درجة جعلته يميز مخالفة الإجماع . وفي كتابه « تهافت التهافت » نراه
 يحث بقوة على معرفة الحق لصاحبه وشكره من أجله ، وعلى وجوب نبذ
 الهوى والتعصب بغير حق فذلك أجمل بالإنسان وأدعى إلى الإنصاف
 وهو يحاول دائماً أن يفسر المعجزات والنبوة تفسيراً يطابق العقل والوحى .

ولقد اطلع « بيكون » على مؤلفات ابن رشد ودرسها دراسة عميقة واستفاد منها فرائد جليلة كان لها أثر كبير في نتاجه واتجاهات فكره . وكان معجباً بابن رشد إعجاباً دفعه إلى الاعتراف « . . بأن ابن رشد فيلسوف متين متعمق . صحح كثيراً من أغلاط الفكر ، وأضاف إلى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها . وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد . وأزال الغموض من كثير من الكتب التي يتناولها بحثه . . »

واشتهر ابن رشد بالنقد . وكان أثره بالغاً عند اليهود والمسيحيين . فقد نقد شروح إسكندر فردوس وأغستينوس . وكذلك نقد ابن سينا وهماجيمه ورد على الفارابي والغزالي . وكان شديداً في نقده ورده قاسى اللهجة . ولكن القلم سما به في هذا إلى أعلى درجات الكمال الفكرى .

لقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها ، وكان من حسناتها أن حلت عقال الفكر الأوروبي وفتحت أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها . وعلى ذلك لم يكن من المستغرب أن يعجب مفكرو القرون الوسطى بشروح ابن رشد وإصابة آرائه . وهكذا نشأ مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية .

كان ابن رشد مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود . يسعى إلى الحقيقة ويعمل جاداً على الوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين . وكان يدعو إلى قبول الآراء الصحيحة سواء من مسلم أو غير مسلم . وقد أوردنا

نصوصاً من كتبه في الباب الرابع مما يؤيد ما ذهبنا إليه .

ويرى كثير من الفلاسفة وأعيان الفكر أن فلسفة ابن رشد تركت أكبر الأثر في أوروبا وأخرجتها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر . ولهذا نجدهم يضعونه مع أفلاطون وأرسطو وكانت في صف واحد في الفلسفة العقلية .

ويتبين من الآراء التي بثها في كتبه أنه كان بعيداً عن التصوف ، يتقيد بالعقل ولا يسير إلا على هداه . وكان من ذلك أن اصطدم بوجهة النظر الدينية في بعض المسائل فنشأ عداًء بينه وبين رجال الدين أدى إلى اضطهاده في أواخر أيام حياته .

ومن أساليب العرب ما يمتاز بطابع الإخلاص للحق والحقيقة والدعوة إلى ذلك وإلى جعل البرهان دليلاً شاهداً . ولقد تضمنت بعض الرسائل القديمة نصائح وإرشادات إلى الكتاب ليسيروا عليها حين الكتابة هي في الواقع الأساس الذي يجب أن يسلكه أصحاب الأقلام في كل زمان . ومن الطريف أن الدعوة إلى الإنصاف وإلى الحق والصدق والمعرفة كانت تدخل في مقدمات الكتب القديمة . جاء في أول كتاب الرسالة العذراء لإبراهيم بن المدبر ما يلي : « . . فتق الله بالحكمة ذهنك وشرح بها صدرك ، وانطق بالحق لسانك وشرف به بيانك . . »

وابتداً الجاحظ كتابه الشهير الحيوان بما يلي : « . . جنّبك الله الشبهة وعصمك من الخيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً ، وبين

الصدق سبباً ، وحسب إليك التثبت وزيتن في عينيك الإنصاف . وأذاقك
حلاوة التقوى ، وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك البر واليقين ، وطرده عنك
ذل اليأس ، وعرفك ما في الباطل من الذلة وما في الجهل من القلة . . . »

وفي مقدمة كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ما يدل على الإخلاص
بأجلى عبارة « . . . نسأل الله بجلاله الموفى على كل نهاية ، وجوده المجاوز
كل غاية ، أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنا ظلمات الضلال
والغواية ، وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقاً فأثر اتباعه واقتناعه ، ورأى
الباطل باطلاً فاختر اجتنابه . . . »

وفي كتاب معيار العلم في فن المنطق للغزالي ورد النص التالي في
المقدمة : « . . . اللهم أرنا الحق حقاً ووفقنا إلى اتباعه ، وأرنا الباطل
باطلاً وأعنا على اجتنابه . . . »

ومن هذه المقدمات ومن النصوص الكثيرة التي وردت في كتب الغزالي
يتجلى أن الغزالي من الذين أخلصوا للحقيقة ، ومن المتعطشين إلى إدراك
الحقائق حتى إنه جعل التعطش للحقيقة دأبه وديدنه من أول أمره
وريعان عمره .

وفي سبيل الحقيقة درس أكثر فروع المعرفة في أيامه وامتلكت ناصيتها
وأحاط بدقائقها ، وكان في دراساته ومطالعاته يبحث عن الحقيقة ومخلصاً
لها . ولقد جعل الغزالي أول شرائط البحث عن الحقيقة « أن يكون الباحث
ذا عقل مستقل تماماً . فالحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا من طريق

روح بحث حر مختار . . . »

ولهذا لا عجب إذا رأينا محارب التقليد الأعمى ويقاومه ويحمل على المقلدين . وقد ندد في جميع أعماله وبحوثه بالتفكير « الموسوم بالتبعية والتقليد » وكان ينصح بإعمال العقل واتباع « منهج من البحث الحر غير المتحيز » ، وبلغ من حرصه على ذلك أن يختم كتابه « معيار العلم في فن المنطق » بدعوة القارئ إلى أن ينظر فيه ويتأمله « بعين العقل لا بعين التقليد » .

وفي كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى يقول الكندي « . . . إن أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق . . . »

وفي تعريف الفلسفة يقول الكندي : « . . . إن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها ، لأن كل شيء له حقيقة ، وأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه . . . »

وتتجلى معرفة الكندي لقدر الحق وقيمة الحق فيما ورد في بعض رسائله من آراء وأقوال ، فقال في هذا الصدد : « . . . وينبغي لنا أن لانستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأهم المباينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس ينبغي بنحس

الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد يُنخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق . . . »

وقال ابن الهيثم في مقدمة كتابه « المناظر » : بأن غرضه في جميع ما يستقر به ويتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، وأنه يتحرى في سائر ما يميزه وينتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء حتى يظفر بالحقيقة ويصل إلى اليقين .

وقد بين ابن الهيثم أن من الغايات التي توخاها من تصنيف الكتب والرسائل إفادة من يطلب الحق ويؤثره في حياته وبعد مماته .
وفوق ذلك يتجلى لنا من مصنفاته أنه كان متواضعاً منصفاً، دفعه إخلاصه للحق إلى الاعتراف بالفضل لذويه وتقدير العلماء السابقين حق التقدير .

وقد ذكر البيهقي أن ابن الهيثم قال : « . . . إذا وجدت كلاماً حسناً لغيرك فلا تنسبه إلى نفسك واكتف باستفادتك منه . . . »

ولابن الهيثم آراء فلسفية أدخل فيها شئون الدنيا والدين ، وقد جعل علم الحق وعمل العدل نتيجة للفلسفة . وهنا نراه يخالف رأى الفلاسفة الإسلاميين الذين سبقوه أو الذين أتوا بعده « . . . فإنهم يجعلون علم الحق وعمل العدل شركة بين الفلسفة والدين على نحو يختلف تفصيله باختلاف الفلاسفة . . . » .

ويقول ابن الهيثم في هذا الشأن : «.. إني لم أزل منذ عهد الصبا مروياً في اعتقادات الناس المختلفة ، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي ، فكنت متشككاً في جميعه موقناً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه . فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن الحق .. فخضت لذلك ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات ، فلم أحظ من شيء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا إلى الرأي اليقيني مسلكاً جديداً ، فرأيت أني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية . فلم أجده ذلك إلا فيما قرره أرسطوطاليس .. فلما تبينت ذلك أفرغت وسعي في طلب علوم الفلسفة . . . » .

وبعد أن يعددها ويعدد مصنفاته يقول : «.. ثم شفعت جميع ما صنفته من علوم الأوائل برسالة بينت فيها أن جميع الأمور الدينية والدينية هي من نتائج العلوم الفلسفية . . . فإن ثمرة هذه العلوم هو علم الحق ، والعمل بالعدل في جميع الأمور الدينية ، والعدل هو محض الخير الذي بفعله يفوز ابن العالم الأرضي بنعيم الآخرة السماوي . . . » وابن الهيثم كما يتبين من كتابه المناظر ويتجلى من آرائه الفلسفية حريص على طلب الحق والعدل ، يشتهي إثارة الحق وطلب العلم ، وذلك لأنه قد استقر عنده «.. أنه ليس ينال من الدنيا أجود ولا أشد قربة إلى الله من هذين الأمرين . . . » .

ومن العلماء الذين امتاروا بروح علمي صحيح البيروني . وهو من أكبر الباحثين الذين تركوا مآثر خالدة في العلوم والتاريخ .
والبيروني — كما يتبين في الباب الرابع — باحث مخلص للحقيقة والحق وهو نزيه . وقد بين أن التعصب عند الكتاب هو الذي يحول يحول دون تقريرهم للحق ، يتجلى ذلك في مقدمة كتابه النفيس « الآثار الباقية عن القرون الخالية » ، وقد أتينا عليها في الفصل الرابع .
ويتجلى من الآثار التي خلفها البيروني في مختلف ميادين العلوم ومن كتابه « الآثار الباقية » أنه كان دقيق الملاحظة ، ناقدًا صائب النقد ، يعتمد على المشاهدة ولا يأخذ إلا ما يوافق العقل ، يكتب رسائله وكتبه مختصرة ومنقحة وبأسلوب مقنع وبراهين مادية .

وقد انتقد البيروني المنهج الذي اتبعه الهنود ، لأنه على رأيه غير علمي وحافل بالأوهام . واستطاع بأسلوبه أن يبين — أحسن بيان — وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية والأغلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مبادئ الصوفية . ويرى البيروني أن « العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي » وهذا هو الذي سيطر على طريقة البيروني . ومن هنا كان نهج نهجاً علمياً تتجلى فيه دقة الملاحظة والفكر المنظم .

والبيروني يمثل رغبة عصره في نقد الأمور والحرارة في الرأي . ويقول المستشرق شخت « . . . والحق أن شجاعة البيروني الفكرية وجبه للاطلاع

العلمى وبعده عن التوهم وإخلاصه للحقيقة ونساعه — كل هذه الخصال كانت عديمة النظر في القرون الوسطى ، فقد كان البيرونى فى الواقع عبقرىاً مبدعاً ذا بصيرة شاملة نافذة . . . »

وكتب بعض علماء العرب ما يدل على إيمانهم بالتغير والتقدم والتطور ، قال القاضى عبد الرحيم البيسانى : « . . . لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه إلا قال فى غده لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان يستحسن ، ولو قدّم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل . وهذا من أعظم العبر . وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » .

ومن كتاب العرب من كان يرى — كالخوارزمى الأديب — أن سر البلاغة يقع فى الصدق ، وأن الصدق أساس النبوغ .

وما دنا فى صدد الإخلاص للحق وتوخى الحقيقة والدقة العلمية ، لابد لنا من الإشارة هنا إلى الطرق التى اتبعها علماء الحديث فى الوصول إلى تمييز الحديث الموضوع من الحديث الصحيح .

كان الفقهاء مخلصين للحقيقة . وقد تجلّى إخلاصهم هذا فى تحرى الأحاديث النبوية فساروا على أسس علمية جديدة ووضعوا لذلك القواعد لتنقية الحديث وتمييزه .

رأى علماء الحديث وأئمة الدين أن من الناس من يستبيح لنفسه أن يضع الأحاديث وينسبها كذباً إلى رسول الله .

ولما كان الحديث من أغزر منابع التشريع الإسلامى فى العبادات

والمسائل الدينية ، ولهذا ودفعاً لكل فوضى في وضع الأحاديث فقد وضع جماعة من العلماء طرقاً للتأكد من الحديث وتمييز صحيحه من موضوعه . وسلكوا في ذلك طرقاً دقيقة علمية يصعب معها التلاعب والاختلاق ، كما وضعوا قواعد للتوصل إلى الحقيقة في الحديث « تتفق في جوهرها واتجاهها والأنظمة التي كشفها علماء أوروبا فيما بعد في بناء علم الميتودولوجية . . »

قال علماء الحديث بالأمانة في نقل الحديث : وفرضوا وجوب تحرى النص لأجل الوقوف على اللفظ الأصلي . ولقد وضع القاضي عياض رسالة في علم المصطلح هي أنفس ما صنف في مجموعها « . . وقد سما بها القاضي إلى أعلى درجات العلم والتوفيق . . . »

ويعترف الدكتور أسد رستم بفضلها فيقول : « . . وعلى الرغم من مرور سبعة قرون عليها فإنه ليس بإمكان رجال التاريخ في أوروبا وأميركا أن يكتبوا أحسن منها في بعض نواحيها . وأن ما جاء فيها من مظاهر الدقة في التفكير والاستنتاج تحت عنوان تحرى الرواية والمجئ باللفظ ، يضاهي أدق ما ورد في الموضوع نفسه في أهم كتب الإفرنج في ألمانيا وفرنسا وأميركا وإنكلترا . . . »

وطالب علماء الحديث بتعيين رواة الحديث ، والتدقيق في معرفة قيمة المحدث ووضعوا قواعد لتجريحه وتعديله . فلقد جاء في بعض مصنفاتهم ما يلي :

قال الإمام مالك بن أنس - وكان ذلك قبل اثني عشر قرناً :
 « لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ ممن سوى ذلك . لا يؤخذ من سفيه ،
 ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه ، ولا من كذاب يكذب
 في أحاديث الناس وإن كان لا يهتم على أحاديث الرسول ، ولا من
 شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به . . . » .
 وهناك أقوال لغير هؤلاء تبين القواعد التي على أساسها يؤخذ الحديث
 وتوضح الصفات التي يجب أن يتحلّى به الراوى بقبول روايته .
 وقسّم العلماء الحديث بحسب قوته والأخذ به إلى أقسام ، وأطلقوا
 على كل قسم اسماً فتسموه إلى متواتر وآحاد .
 فالمتواتر ما رواه جماعة يؤمن من تواطئهم على الكذب عن جماعة
 كذلك إلى رسول الله .

والآحاد هي الأحاديث غير المتواترة ، وقد قسّموها أيضاً بحسب
 قوتها . وهكذا سار العرب والمسلمون في الحديث . ومنهم من كان يتركه
 إذا عارض القياس ، ومنهم من كان يتركه إذا خالف المعقول .

وكان للحديث أثر كبير في أسلوب العرب وتفكيرهم ، فهو من
 أكبر العوامل في نشر الثقافة في العالم الإسلامي - أقبل عليه الناس يتدارسون
 ودارت عليه حركة الأمصار العلمية ولا سيما في صدر الإسلام . وعن
 طريقه انتشرت في العالم الإسلامي أنواع من الثقافة عدة فالتاريخ

الإسلامى بدأ بشكل حديث كالذى ترى فى كتب الحديث من مغاز وفضائل أشخاص وفضائل أعم .

ثم تطور التاريخ إلى أن صار كتباً قائمة بنفسها . ودليلنا على ذلك أن كتب التاريخ الأولى كسيرة ابن هشام وما يروى ابن جرير عن ابن إسحاق ، والبلاذرى فى فتوح البلدان يكاد يكون نمطها وأسلوبها نمط حديث وأسلوب حديث .

وقصص الأنبياء وما إليهم جاءت فى القرآن، وتوسع فيها الحديث، ثم توسع القصص فكان القصص » .

وفوق ذلك فقد ثبت أن المسلك الذى اتبعه العرب فى تنقية الحديث وتمييز صحيحه من موضوعه قد أثر إلى حدٍّ فى أساليب العلماء، إذ أبان لهم أهمية اتباع الطرق التى تؤدى إلى الحق، كما أوضح لهم منهاجاً دقيقاً للسير بموجهه للوصول إلى الحقيقة، وإلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال .

وكذلك كان للأساليب التى اتبعها علماء الحديث فضل كبير على التاريخ . . . وأصبحت القواعد التى ساروا عليها فى تحرى الحقيقة هى المعول عليها لدى المؤرخين المعاصرين . . . » ومحل تقديرهم وإعجابهم . ولقد كان لعلماء الحديث فضل على التاريخ وأثر على الأساليب التى يسير عليها المؤرخون المعاصرون . وكذلك كان لعلماء التفسير فضل وأثر ، لا سيما وأن الأسس التى اتبعوها فى أصول التفسير علمية وصحيحة ، يتجلى

ذلك في رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية في أصول التفسير ، وفي تفسير الزمخشري .

ووضع العرب مصنفات في علوم الدين سار بعضهم فيها على منهج علمي ، فكان الشافعي أول من وضع مصنفاً في أصول الفقه على أسس علمية . قال الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « . . إذا كان الشافعي هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، فهو أيضاً أول من وضع مصنفاً في العلوم الدينية على منهج علمي بتصنيفه في أصول الفقه . . »

واعترف الرازي بفضل الشافعي فقال : « . . اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم — أي أصول الفقه — الشافعي . وهو الذي رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف . . » ويقول جولد زيهر : « وأظهر مزايا الشافعي أنه وضع نظام الاستنباط الشرعي في أصول الفقه ، وحدّد مجال كل أصل من هذه الأصول ، وقد ابتدع في رسالته نظاماً للقياس العقلي الذي ينبغي الرجوع إليه في التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدم . رتب الاستنباط من هذه الأصول ووضع القواعد لاستعمالها بعد أن كان جزافاً . . »

ويتجلى أسلوب الشافعي العلمي في رسالته ، فهو يسلك في سرد المباحث وترتيب الأبواب نسقاً مقررّاً في ذهن مؤلفها « وقد يختل اطراده أحياناً ويختفي وجه التتابع فيه ، ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار

الغموض، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن
يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى . . . »

وتتجه الرسالة اتجاهاً منطقياً إلى وضع الحدود والتعارف أولاً ، ثم
الأخذ بالتقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم . « وقد يعرض الشافعى
لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها وينتهى به التمهيد إلى تخير ما يرتضيه
منها . . . »

وكذلك تمتاز الرسالة بالأسلوب الذى اتبعه فى « الحوار الجدلى المشبع
بصور المنطق ومعانيه ، حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف
الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقى حواراً
فلسفياً ، رغم اعتماده على النقل أولاً بالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة . »

* * *

وسار المعتزلة — كما جاء فى الباب الثالث — فى أسلوبهم على أساس
العقل ، وكان العقل مقياسهم . وهذا ما جرد كتاباتهم وآراءهم من
الأساطير الخرافية . وفى أقوال بعض المتكلمين من المعتزلة نجد ما يدل
على أنهم قد وضعوا الأسس التى بنى عليها — فيما بعد — علم البحث
والمناظرة .

وسار النظام — أحد أئمة المعتزلة — فى كتاباته على الشك والتجربة

واعتبر الشك أساساً للبحث. وقد قال في هذا الشأن : « .. الشاك أقرب إليك من الجاحد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك . . » .
وعلى ذكر الشك نذكر قولاً لأبي هاشم البصري وهو « .. الشك ضروري لكل معرفة . . . »

واستخدم النظام التجربة كما يستخدمها علماء هذا العصر . وجاء في كتاب الحيوان للجاحظ ذكر تجارب كثيرة للنظام في الحيوان وغير الحيوان لا يتسع المجال لشرحها . وهي أمثلة على النزعة العلمية والتجربة الصحيحة القائمة على الدقة والمنطق .

وفوق ذلك وضع النظام منهجاً للدرس . فهو ينقد من يسير في تعلمه على طريقة حشو المعلومات في الذهن وقال : ينبغي على طالب العلم أن يتخير من الكتب الجيدة المنتقى ، لأن العلم ليس في جمع الكتب وحفظ ما فيها وإنما هو بالتعقل .

وجاء الجاحظ بعد النظام وسار على غراره في منهج البحث وتحرير العقل ، وفي الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين . وقد ذكرنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في الباب الثالث وأوضحنا أن الجاحظ كان يفضل التجربة على كل نقل ، ولا يأخذ بقول أحد حتى يتحقق ذلك بنفسه ، وأنه كان يجري في تفسيره للظواهر والطبائع حسب المعقول وطبائع الأشياء . وأبان صراحة

بأن العقل الصحيح يجب أن يكون أساساً من أسس التشريع .
ولقد آمن الجاحظ بسلطان العقل وأخضع الأدب والفلسفة له .
حتى الحديث نقده وأخضعه، ولم يقبل الأخذ إلا على أساس العقل .
وإذا اختلف الناس في الحديث، فالحكم للعقل لا لغيره .

وظهر من علماء العرب من دعا إلى الدقة في العمل وإجراء التجارب
والاحتياط في الاستنتاج . ومن هؤلاء « جابر بن حيان » من أعلام علماء
العرب الذين أسدوا أجل الخدمات إلى الكيمياء والعلوم الطبيعية .
كان جابر شغوفاً بالكيمياء وعالماً فيها بالمعنى الصحيح، فقد درسها دراسة
وافية ووقف على ما أنتجه الذين سبقوه، وعلى ما بلغت المعرفة في هذا
العلم في زمنه . وليست هذه المعرفة الشاملة هي التي جعلته عالماً فيها ،
بل إن تغييره الأوضاع وجعل الكيمياء تقوم على التجربة والملاحظة
والاستنتاج — كل هذه العوامل جعلته من المقدمين في تاريخ تقدم الفكر
لقد فحص جابر ما خلفه الأقدمون، فخالف أرسطو في نظريته عن
تكوين الفلزات، ورأى أنها لا تساعد على تفسير بعض التجارب فعدل
عن النظرية وجعلها أكثر ملاءمة للحقائق العلمية المعروفة إذ ذاك .

وقد شرح تعديله هذا في كتاب « الإيضاح »، وخرج من هذا التعديل
بنظرية جديدة عن تكوين الفلزات، وبقيت هذه النظرية معمولاً بها حتى
القرن الثامن عشر للميلاد .

ويمتاز جابر على غيره من العلماء بكونه في مقدمة الذين عملوا التجارب

على أساس علمي — وهو الأساس الذي نسير عليه الآن في المعامل والمختبرات . لقد دعا جابر إلى الاهتمام بالتجربة وحث على إجرائها مع دقة الملاحظة ، كما دعا إلى التأني وترك العجلة وقال : إن واجب المشتغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة ، وإن المعرفة لا تحصل إلا بها . وطلب من الذين يعنون بالعلوم الطبيعية ألا يحاولوا عمل شيء مستحيل أو عديم النفع ، وعليهم أن يعرفوا السبب في إجراء كل عملية ، وأن يتفهموا العمليات جيداً « لأن لكل صنعة أساليبها الفنية » على حد قوله . وطلبهم بالصبر والمثابرة والتأني باستنباط النتائج واقتفاء « أثر الطبيعة مما تريده من كل شيء طبيعي » .

وفوق ذلك طالب المشتغل بالكيمياء أن يكون له أصدقاء مخلصون يركن إليهم ، ويحملون مزاياه وصفاته من صبر ومثابرة وعدم الوقوف عند الظواهر . لهذا لا عجب إذا كان جابر قد وفق في كثير من العمليات كالتبخير ، والتقطير ، والتكليس ، والإذابة ، والتبلور ، والتصعيد ، وغيرها من العمليات في الكيمياء فوصفها وصفاً هو في غاية من الدقة وبيّن الغرض من إجراء كل منها .

واعتبر بعض علماء العرب الكتابة غير دقيقة إن لم تسبقها تجارب . فقال الجلدكي عن الطغرائي : « . . كان الطغرائي رجلاً على جانب عظيم من الذكاء ولكنه لم يعمل إلا قليلاً من التجارب . وهذا أمر يجعل كتاباته غير دقيقة . . . »

ووضع أبو بكر الرازي في كتابه « سر الأسرار » منهاجاً أوضح فيه

الأسلوب الذى يسير عليه فى إجراء تجاربه، فكان يبتدئ بوصف المواد التى يشتغل بها ثم يصف الأدوات والآلات التى يستعملها : وبعد ذلك يصف الطريقة التى يتبعها فى تحضير المركبات .

ومن العلماء العرب الذين اشتهروا بالتدقيق — حين البحث فى النبات — رشيد الدين بن الصورى . فقد كان يستصحب معه مصوراً ومعه الأصباغ والليق على اختلافها وتنوعها فكان يتوجه رشيد الدين بن الصورى — كما جاء فى طبقات الأطباء — إلى المواضع التى بها النبات « .. مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التى قد اختص كل منها بشيء من النبات ، فيشاهد النبات ويحققه ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها ويجهد فى محاكاتها . ثم إنه سلك أيضاً فى تصوير النبات مسلكاً مفيداً ، وذلك أنه كان يرى النبات للمصور فى إبان نباته وطراوته فيصوره ، ثم يريه إياه أيضاً وقت كماله وظهور بزره فيصوره تلو ذلك ، ثم يريه إياه أيضاً فى وقت ذواه وييسه فيصوره ، فيكون الدواء الواحد يشاهده الناظر إليه فى الكتاب وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه به فى الأرض ، فيكون تحقيقه له أتمّ ومعرفته له أبين . . . » .

ومن الرسالة السابعة من رسائل إخوان الصفاء يتبين أن العرب اتبعوا دستوراً محكماً فى البحث العلمى ينحصر فى تسعة أحكام . وهى كما وردت فى الجزء الأول على النحو التالى :

- السؤال الأول : هل هو ؟ يبحث عن وجدان شيء أو عدمه .
 والجواب نعم أو لا .
- السؤال الثاني : ماهو ؟ يبحث عن حقيقة الشيء .
- السؤال الثالث : كم هو ؟ يبحث في مقدار الشيء .
- السؤال الرابع : كيف هو ؟ يبحث عن صفة الشيء .
- السؤال الخامس : أي شيء هو ؟ يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل .
- السؤال السادس : أين هو ؟ يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته .
- السؤال السابع : متى هو ؟ يبحث عن زمان كون الشيء .
- السؤال الثامن : لم هو ؟ يبحث عن الشيء المعلوم .
- السؤال التاسع : من هو ؟ يبحث في التعريف بالشيء .

وهذه الأسئلة تدل على الاتجاه العلمي الذي كان يسير عليه بعض علماء العرب في بحوثهم وكتاباتهم وهو يحصر اتجاهات العقل « . . . » ولكن لا يقر المتجه الذي ينبغي أن يتجه فيه العقل إزاء كل بحث بعينه . . . » .

ولا يقف الأمر عند هذه الحدود ، بل نجد أنه وجد في العرب وبين علمائهم من كشف عناصر الطريقة العلمية المعروفة الآن ، والتي تميز هذه الحضارة عن التي سبقتها .

وقد جعلنا بحثنا يدور حول السؤال الآتي :

هل وجد في العرب من سار على الطريقة العلمية وسلك في أصولها ؟

ما كنت أظن أن للعرب أثراً في كشف عناصرها والتمهيد إلى أصولها حتى بحثت في مآثر العرب في الفيزياء واطلعت على كتاب « الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية للأستاذ مصطفى نظيف » .

ويشتمل هذا الكتاب النفيس على بحوث علم الضوء الموجودة في كتاب المناظر لابن الهيثم وفي مقالات أخرى . وقد أخذها الأستاذ مصطفى نظيف وتبين النظر واتجاهات التفكير فيها ، وبعد أن درسها وفحصها وأعمل فيها التحليل والموازنة والمناقشة ثبت له أن ابن الهيثم « . . . قد توافرت فيه مميزات التفكير العلمى الصحيح . . . » وهى تدل على مدى نضج الفكر وعمق النظر في عصر ابن الهيثم على النحو الذى وردت في بحوثه فى الضوء .

وأرى قبل التدليل عليها ، أن أنفت النظر إلى أن علماء العرب لم يتوسعوا فى الطريقة على النحو الذى توسع فيها واستغلها علماء الغرب الآن ، كما أن العلماء العرب لم يدركوا ما لهذا الأسلوب من شأن خطير كما أدركه علماء هذا العصر . ولكن يمكن القول إن « كتاب المناظر لابن الهيثم » يدل على أنه وجد بين العرب من سار فى بحوثه على الطريقة العلمية ، كما وجد بين علماءهم من سبق بيكون Bacon فى إنشائها بل ومن زاد على طريقته التى لا تتوافر فيها جميع العناصر اللازمة فى البحوث العلمية .

أما العناصر الأساسية فى طريقة البحث العلمى فهى : الاستقراء ،

والقياس ، والاعتماد على المشاهدة أو التجربة ، والتمثيل .

ولقد أدرك ابن الهيثم الطريقة المثلى وقال بالأخذ بالاستقراء والقياس والتمثيل وضرورة الاعتماد على الواقع الموجود على المنوال المتبع في البحوث العلمية الحديثة . ففي « كتاب المناظر » عند البحث مثلاً في كيفية الإبصار واختلاف العلماء فيه يقول « . . . » . ونبتدى في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس . ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والتدريب مع انتقاد المقدمات والتحفظ في الغلط من النتائج ، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقر به ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق الذي به يثلج الصدر ، ونصل بالتدرج واللفظ إلى الغاية التي عندها يقع اليقين ، وتظهر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم به مواد الشبهات . . . وما نحن مع ذلك براء مما هو في طبيعة الإنسان في كدر البشرية ولكننا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية ، ومن الله نستمد العون في جميع الأمور . . . » .

ومن أقواله هذه تتجلى لنا الحطة التي كان يسير عليها في بحوثه ، وأن غرضه في جميع ما يستقر به ويتصفحه « استعمال العدل لا اتباع الهوى » .

وبعد ذلك نراه رسم الروح العلمية الصحيحة ، وقد بين أن الأسلوب العلمى هو فى الواقع مدرسة للخلق العالى، فقواعده التجرد عن الهوى، والإنصاف بين الآراء، فيكون قد سبق علماء هذا العصر فى كونه لمس المعانى وراء البحث العلمى الحديث . وكان يرى فى الطريق المؤدى إلى الحق والحقيقة ما يثلج الصدر - على حد تعبيره - وهذا ما يراه باحثو هذا العصر من رواد الحقيقة العاملين على إظهار الحق . فإن وصلوا إلى ذلك فهذا غاية ما يرغبون ويؤمنون .

وابن الهيثم فى طريقته العلمية التى اتبعها فى بحوثه وكشوفه الضوئية قد سبق بيبكون Bacon فى طريقته الاستقرائية . وفوق ذلك سما عليه . وكان أوسع منه أفقاً وأعمق تفكيراً . وهو وإن لم يعن كما عنى بيبكون بالتفلسف النظرى وبتأليف المؤلفات التى يعرض فيها الآراء النظرية فى طرق البحث ويلزم العلماء بها إلزاماً، فحسبه أنه اتبع الطريقة الصحيحة فى بحوثه وجرى عليها عملاً وفعلاً ، وأن الأمر جاء منه على بينة وروية وإمعان فكر وحسن تقدير .

ويذهب الأستاذ مصطفى نظيف إلى أكثر من هذا فيقول :
 « . . بل وإن ابن الهيثم قد عمق تفكيره إلى ما هو أبعد غوراً بما يظن أول وهلة ، فأدرك ما قال من بعده « ماك » و « كارل بيرسون » وغيرهما من فلاسفة العلم المحدثين فى القرن العشرين . أدرك الوضع الصحيح للنظرية العلمية وأدرك وظيفتها الحقبة بالمعنى الحديث .

ويمكن القول أنه من نصوص وأقوال ابن الهيثم أن تفكيره اتجه إلى الوجهة التي يتجه إليها التفكير العلمي الحديث . . . وأنه ليس من المغالاة قد أدرك عن بيئة الطريقة الحديثة في البحث العلمي وأدرك الأوضاع يضاً القول أنه الصحيحة لما نسميه الحقائق العلمية . . . »
 وفعلاً سلك ابن الهيثم في بحوثه الطريقة الحديثة في البحث . وقد وصل بسلوكه إلى الحقيقة التي ينشدها بالمعنى الذي رآه . وهذا يتجلى بأجلى بيان وأبلغ صورة في الكتاب النفيس (الحسن بن الهيثم — بحوثه وكشوفه البصرية) تأليف الأستاذ مصطفى نظيف .

ومن الحق أن أشير إشارة بسيطة إلى موضوعات كتاب « المناظر » فلقد استدلل ابن الهيثم في جميع بحوثه في الضوء على القوانين، والقوانين الأساسية بتجارب، واستعان بإجراء التجارب بالمعنى الذي نعينه الآن . وذهب إلى أبعد من ذلك ، فقد أدرك قيمة التجربة- في البحوث العلمية . . . فهو لا يعتمد على التجربة في إثبات القواعد أو القوانين الأساسية فحسب ، بل يعتمد عليها أيضاً في إثبات النتائج التي تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القواعد والقوانين . . . »

ومن مميزات ابن الهيثم أنه كان يشرح الجهاز ويبين وظيفة أجزائه المختلفة . واستعمل أجهزة مبتكرة لشرح الانعكاس والانعطاف . وتدل تجاربه وحساباته أنه استطاع أن يجمع بين مقدرته الرياضية وكفايته العلمية الممتازة . . . يدل عليها صنع الأجهزة واستعمالها في

الأغراض المختلفة . . . »

وكذلك يمتاز كتاب « المناظر » بعناية ابن الهيثم بالقياس . فهو بعد أن يثبت المبادئ الأولية بالتجربة ، يتخذ تلك المبادئ قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التي تفضي إليها . ويشرح على هذا النمط كثيراً من الظواهر الهامة في الضوء . . .

ويتبين من موضوعات الكتاب أيضاً أن ابن الهيثم قد أدرك قيمة التمثيل في البحوث العلمية ، ولهذا استعان به في كثير من الأحيان ، وكان في ذلك موفقاً وفي بعضها مبتكراً أو ملهماً .

والذي نستخلصه من مآثر ابن الهيثم ونتاجه الفكري أنه سلك في البحث سبيلاً تتوافر فيه خصائص البحث العلمي . وقد خرج الأستاذ مصطفى نظيف من دراسته لبحوث ابن الهيثم في الضوء بالقول الآتي : « . . . ليكن ابن الهيثم قد استفاد بمعلومات من تقدموه وبحوث من نقده ، فقد استفاد حتماً طوعاً أو كرهاً . ولكنه أعاد البحث عن كل هذه الأمور من جديد ، ونظر فيها جميعاً نظراً جديداً لم يسبقه إليه أحد من قبله . واتجه في هذا النظر وجهة جديدة لم يولها أحد من المتقدمين ، وأصلح الأخطاء وأتم النقص وابتكر المستحدث من المباحث وأضاف لجديد من الكشوف ، وسبق في ذلك غيره من الأجيال والعصور ، واستوفى البحث إجمالاً وتفصيلاً ، وسلك في البحث سبيلاً تتوافر فيه خصائص البحث العلمي مع ما في هذه الطرق من قصور ومع ما فيها من ميزات .

واستطاع أن يؤلف من كل ذلك وحدة مترابطة الأجزاء على قدر ما كان
يمكن أن ترتبط به أجزاؤها في عصره . ان وجدنا فيها عيباً أو نقصاً فتلك
سنة الله في المباحث العلمية . وهو فيها لم يبدع ولم يبتكر فحسب ، بل
هو أقام بها الأسس التي انبنى عليها صرح علم الضوء من بعده . . . » .

الخاتمة

رأى وتوجيه :

الآن . . . وقد أتينا على ختام الكتاب لا بد لنا من التركيز على نقطتين هامتين :

الأولى : تتصل بماضى الغرب

والثانية : تتعلق بحاضر العرب

فالنقطة الأولى تدور حول أثر الطريقة العربية على الغرب ، وهي الطريقة التي سار عليها العرب وفلاسفتهم وعلماءهم في تمجيد العقل وفي الاعتماد عليه واعتباره الدليل والحكم والقائد . وقد مهدت هذه الطريقة إلى عصر النهضة وبعث أوروبا الجديدة .

ولقد خرج الدكتور لويس برنارد «أستاذ تاريخ الشرقيين الأدنى والأوسط في جامعة لندن» من دراساته بأن أوروبا تحمل دينا مزدوجا للعرب .

١ - حافظ العرب على الميراث الفكرى والعلمى الذى خلفه اليونان وتوسعوا فيه ونقلوه إلى أوروبا .

٢ - تعلمت أوروبا من العرب طريقة جديدة للبحث ، وضعت

العقل Reason فوق السلطة Authority ، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة « . . . وكان لهذين المدرسين الفضل الكبير في القضاء على العصور الوسطى والإيدان بعصر النهضة في أوروبا . . . »
وفي كتاب المسائل الطبيعية الذي ألفه « قبل ثمانية قرون » العالم الإنكليزي « أدلارد أوف باث Adelard of Bath » يتجلى إعجابه بطريقة العرب في جعل العقل الدليل والقائد ، وذلك من الفقرات التالية ، وهي موجهة من « أدلارد » الذي درس في الجامعات العربية وتأثر بطريقة علماء العرب إلى ابن أخيه الذي درس في جامعات الفرنجة وتأثر بطريقة علماء الفرنجة .

« . . . إنني وقائدي ودليلي هو العقل — قد تعلمت شيئاً من أساتذتي العرب ، وأنت تعلمت شيئاً مختلفاً عنه .

لقد بهرتك مظاهر السلطة Authority فوضعت في رأسك بحاماً تقاد به . وإلا فبأي اسم آخر تسمى السلطة سوى أنها لحام ؟ فكما إن الحيوانات الضاربة تقاد من مقودها حيث يشاء الإنسان من غير أن تدري لماذا تقاد ولا أين تقاد ، وإنما تتبع الحبل الذي يجرها . كذلك كثير منكم يرسف في أغلال البسطة وتصديق كل ما يسمع ويقودكم إلى الخطر سلطة الكتاب والمؤلفين .

إن الإنسان قد منح العقل لكي يستخدمه حكماً عالياً في الفصل بين الحق والباطل .

وعلينا أن نبحث أول شيء عن العقل . فإذا اهتدينا إليه — لا قبل أن نهتدي إليه — نبحث في السلطة فإن سائرت العقل قبلناها . إن السلطة وحدها لا تبعث في نفس الفيلسوف ثقة ولا يجوز أن تستخدم السلطة لمثل هذا الغرض . . . »

ويعترف « غوستاف لوبون » بأن العرب أول من آمن بما نطلق عليه . (حرية الفكر) و (التسامح الديني) .

ومن حكماء العرب ابن باجة من قال : إن العلم النظرى وحده قادر على الوصول بالإنسان إلى فهم ذاته وفهم العقل الفعال . وكان لهذه النظرية أثر كبير عند الفرق المسيحية وفلاسفة الكنيسة مما جعل القديس « توما والبرت الكبير » يؤلفان رسائل خاصة لإبطالها . وبذلك يكون ابن باجة قد مهد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح في الفلسفة في الشرق والغرب معاً .

واقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها التي تقوم على إعزاز العقل وتمجيده ، والتي كان لها تأثير عظيم في أوروبا .

وقد اطلع « بيكون » على فلسفة ابن رشد ومؤلفاته ودرسها دراسة عميقة واستفاد منها فوائد جليلة كان لها أثر كبير في نتاجه واتجاهات فكره . كان معجباً بابن رشد إعجاباً إلى الاعتراف بأن ابن رشد فيلسوف متين متعمق « . . . صحيح كثيراً من أغلاط الفكر وأضاف إلى تراث العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها . وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد ،

وأزال الغموض من كثير من الكتب التي يتناولها بحثه . . . »
 وكان من حسنات فلسفة ابن رشد أن حلت عقال الفكر وفتحت
 أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها . ونشأ مذهب الرشدية للأخذ
 بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية . ويرى كثير
 من الباحثين أن فلسفة ابن رشد تركت أكبر الأثر في أوروبا وأخرجتها
 من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر .

ويمكن القول انه لولا إنقاذ العرب لكنوز اليونان الفكرية وصيانتهم
 لها ، ولولا تسامحهم وطريقتهم في تقديم العقل على النقل « . . . » لتأخرت
 نهضة أوروبا الفكرية عدة قرون . . . » كما يقول الأستاذ ليبرى .
 أما النقطة الثانية ؛ فهي تتصل بحاضر العرب ونهضتهم الحديثة ، ذلك
 أن العرب في هذا العصر هم بأشد الحاجة إلى الروح التي تجلب في
 التراث العربي الإسلامي وسادت المعتزلة وبعض فلاسفة العرب وحكمائهم
 تلك الروح التي تمجد العقل وتدعو إلى التجدد وتقديس حرية الفكر وتنزع
 إلى الخلاص والانعتاق من قيود الماضي وأغلال التقليد وتقول بالتححرر
 من سلطان القدر .

إن هذه الروح هي التي تنير الطريق لحل المشاكل العديدة التي
 تواجه العرب في هذه الأيام وتعوق سيرهم .

إن هذه الروح هي التي يجب أن تسود المجتمع العربي ، وهي التي
 تدفع إلى التقدم المستمر والنمو المتواصل وتحول دون تعطيل العقل وتجميده ،

فينطلق متحركاً خلافاً منتجاً في سائر ميادين الحياة .
يجب أن يدرك العرب في هذا العصر أن التقدم لا يصل إليهم إلا على
جسر من حرية الفكر — هذه الحرية التي كان المعتزلة وفلاسفة العرب
يرون فيها الجمال والقداسة والخلاص .

إن هذه الحرية هي التي أخرجت للعالم الحضارة العربية وهي التي
أثمرت التقدم في العلوم والأفكار عند العرب في القرون الوسطى .
إن هذه الحرية هي من العوامل الأساسية التي دفعت العرب إلى
القيام بدورهم بحماسة متناهية وفهم قوى ، وبذلك هيئوا العقول للتفكير
العلمي الحديث .

لقد أنتج العرب وأثمرت قرايئهم عندما كانوا أحراراً وعندما كانوا
يؤمنون بحرية الفكر ويطبّقونها ، ويقدمون العقل ويصدعون لأحكامه -
ولكن حينما ابتلوا بالاستعمار وما صحبه من ضغط على المواهب وكبت
للحريات وقتل للقابليات — أقول : حينما ابتلوا بذلك ضعفت عزائمهم
وتبلدت عقولهم وهزلت هممهم وأحاطتهم الحمول واليأس حتى لقد تسرب
إلى الكثيرين أن العرب ليسوا أهلاً لعظام المبتدعات ولا أكفاء لحمل
الرسالات ولا صالحين لخدمة المدنية .

وأقولها كلمة صريحة : لن يقدر مواهب العرب أن تتحرك ولا
لقابلياتهم أن تثمر وتنتج ، ولا لمجتمعهم أن ينهض ويشمر، إلا إذا تحرروا
تحرراً كاملاً من الاستعمار — بأشكاله وألوانه — الذي يقوم على الإرهاق

والضغط وكبت الحرية الفكرية وقتل القابليات وتجميد المواهب .
ولن يقدّر للعرب أن يتقدموا إلا إذا آمنوا بحرية الفكر وطبقوها
وجعلوا للعقل مجالا واسعا في أحكام الفقه .
وإنه لواجب مقدس تفرضه رسالة الحياة على المفكرين والموجهين أن
يعملوا على إحياء روح المعتزلة والفلاسفة العرب في إعزاز العقل واعتباره
الدليل والقائد والحكم وفي « تخفيف الإيمان المطلق بسلطان القضاء
والقدر » .
وأرى كما يرى بعض الكتاب أن إحياء هذه الروح أمر لا بد منه
إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن وندفع بقومنا إلى التقدم وخدمة الحضارة
الإنسانية .

أهم مصادر الكتاب

القرآن الكريم

آثار أبي العلاء المعري ، جمع وتحقيق لجنة من وزارة المعارف بمصر

آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابي

ابن باجة ، للدكتور عمر فروخ

ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ، للدكتور عمر فروخ

أبو العلاء المعري ، لأحمد تيمور

إحصاء العلوم ، للفارابي

إحياء علوم الدين (٤ أجزاء) ، للغزالي

إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، لابن القفطي

الإدراك الحسي عند ابن سينا ، لمحمد عثمان نجاتي

الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لفخر الدين الرازي

البرهان ، لابن سينا

تاريخ حكماء الإسلام ، للبيهقي

تاريخ الفلسفة في الإسلام ، لدى بور

تاريخ الفكر الأندلسي ، لأنخل بالنثيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس
 تاريخ فلاسفة الإسلام ، للطفي جمعة
 تجديد ذكرى أبي العلاء ، لطفه حسين
 تراث العرب العلمي ، لقدرى حافظ طوقان
 التصوف الإسلامى ، ازكى مبارك
 تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد
 التفهيم لأوائل صناعة التنجيم ، للبيرونى (مخطوط)
 تلخيص كتاب المقولات ، لابن رشد
 تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لمصطفى عبد الرازق
 تنقيح المناظر ، لابن الهيثم
 تهافت التهافت ، لابن رشد
 تهافت الفلاسفة ، للغزالي

الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، جمع وتقديم محمد خلف الله

الملاحظ ، لشفيق جبرى

الجبر والمقابلة ، لمحمد بن موسى الخوارزمي نشر وتعليق على مشرفة ومحمد
 أحمد مرسى

جمال الدين الأفغانى ، لقدرى حافظ طوقان
الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، (مجموعة بحوث ومحاضرات أقيمت في
العيد الألفى لابن سينا)

الحسن بن الهيثم - بحوثه وكشفه في الضوء ج ١ وج ٢ ، لمصطفى نظيف
الحقيقة في نظر الغزالي ، لسليمان دنيا
حكيم المعرفة ، للدكتور عمر فروخ
حى بن يقطان ، تحقيق وتعليق احمد أمين
الحيوان ، للجاحظ

خاطرات جمال الدين الأفغانى
خلاصة تاريخ العرب ، لسيدىو

دائرة المعارف الإسلامية
دائرة المعارف البريطانية
دراسات على مقدمة ابن خلدون ج ١ ، ج ٢ لساطع الحصرى

رسائل إخوان الصفاء
رسائل الفارابى في العقل
رسائل فلسفية للرازى
رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريده
رسالة الغفران لأبي العلاء ، تحقيق ؛ كامل الكيلانى

ضحى الإسلام ، لأحمد أمين

طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة

طبقات الأمم ، لصاعد الأندلسي

ظهر الإسلام ، لأحمد أمين

عبقريّة العرب ، للدكتور فروخ

العقيدة والشريعة في الإسلام ، لجولد تسهير

علم الفلك في القرون الوسطى ، لنالينو

عيون المسائل في المنطق ، للفارابي

عيون الحكمة ، لابن سينا

فجر الإسلام ، لأحمد أمين

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، لطه حسين

فلسفة ابن سينا ، لجواشوا

الفهرست ، لابن النديم

فوات الوفيات ، لابن شاکر الکتبی

في ميدان الاجتهاد ، لعبد المتعال الصعيدي

قصة حي بن يقظان ، نشر مكتب النشر العربي بدمشق

كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، للفارابي
 كشف الظنون ، لكاتب جلبي
 الكشف (أربعة أجزاء) ، للزنجشري
 الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد
 الكندي وفلسفته ، محمد عبد الحادي أبو ريذة
 اللزوميات ، لأبي العلاء المعري

مجلة المقتطف

المجموع ، للفارابي

محاضرات ابن الهيثم التذكارية (المحاضرة الأولى) ، لمصطفى نظيف
 محاضرات ابن الهيثم التذكارية (المحاضرة الرابعة) ، لمصطفى نظيف
 محاضرات ابن الهيثم التذكارية (المحاضرة السابعة) ، لقدرى حافظ طوقان
 المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ، لجولد تسهير
 مصطلح التاريخ ، لأسد رستم
 معجم الأدباء ، لياقوت
 معجم البلدان ، لياقوت
 مفاتيح العلوم ، للخوارزمي الكاتب الأديب

مقدمة ابن خلدون

الملل والنحل ، لابن حزم

من أفلاطون إلى ابن سينا ، لحميل صليبا

مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . لعلى سامى النشار

مؤلفات ابن سينا ، للأب قنوائى

النجاة ، لابن سينا

نظرة فى حدوث المذاهب الأربعة ، لأحمد تيمور

نفح الطيب (أربعة أجزاء) ، للمقرى

المصادر الإفرنجية

Arabic Thought and Its place in tHhistory by Leary.

Contributions of Britain to Arabic Studies by Bernard.

Greek Astronomy by Heath.

History of Math. by Smith.

History of Physics by Cajori.

History of Math. by Cajori.

Introduction to History of Science by Sarton.

Legacy of Greece.

Legacy of Islam.

Men of Mathematics by Bell.

Men of Science by Wilson.

A Short History of Math. by Bell.

Literary History of the Arabo by Nickolson.

تمّ طبع هذا الكتاب في
مطبعة المتوسط ش.م.م.
المكس - لبنان

فند الكتاب

« .. ان العرب في هذا العصر هم بأشد الحاجة الى الروح التي تحلت في التراث العربي الاسلامي ... تلك الروح التي تمجد العقل وتدعو الى التجدد وتقّس حرية الفكر وتنزع الى الخلاص والانتحاط من قيود الماضي واغلال التقليد وتقول بالتحرر من سلطان القدر » .

بهذه الكلمات يخلص المفكر العربي الراحل قديري حافظ طوقان في كتابه هذا ، واحد اهم كتبه ان لم يكن اهمها ، الذي يشرح فيه المعاني المتعددة التي اناطها العرب بكلمة العقل في الاسلام وعن مقامه في القرآن الكريم وعند الرسول العظيم .



Bibliotheca Alexandrina



0355058

الثن : ٦٠٠ ق .

٧٠ قرش مصري

دار القدس
بيروت - لبنان